Ph. U.
293^od - 4 Krause
Abthlg. II. Reihe. I.)

I, II, 1, 2, 1. 2.

1

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

München, gedruckt bei Dr. Carl Wolf.

Karl Christian Friedrich Krause's

handschriftlicher Nachlafs.

[4]

Herausgegeben
von Freunden und Schülern Desselben.

(I Abt)

Zweite Reihe:

Synthetische Philosophie.

1,

I. Die absolute Religionsphilosophie

in ihrem Verhältnisse zur Glaubenslehre des Gefühls und nach ihrer Vermittelung des Supernaturalismus und des Rationalismus.

In zwei Bänden.

2, 1.2.
1

Göttingen,
in Commission der Dieterich'schen Buchhandlung.
1843.

Die absolute Religionsphilosophie

in ihrem Verhältnisse

zu dem

gefühlglaubigen Theismus

und nach der in ihr gegebenen

endlichen Vermittlung

des

Supernaturalismus und Rationalismus.

Dargestellt

in einer

philosophischen Prüfung und Würdigung

von

Jacobi's, Bouterwek's und Schleiermacher's religionsphilosophischen Lehren.

Verfasst

von

Karl Christian Friedrich Krause,

herausgegeben

von

Hermann Karl von Leonhardi.

Zweiten Bandes erste Abtheilung.

Göttingen,

in Commission der Dieterich'schen Buchhandlung.

1843.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Kritik der vierten Abhandlung.

„Der reine Theismus."

„(S. 251 — 438)."

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Wir wenden uns nun zu dem vierten Buche, worin der Verfasser seinen Lehrbegriff des Theismus erklärt, den er im Gegensatze des *Pantheismus* und *Hylozoismus* den *reinen Theismus* nennt; eben so bereit, das Wahre anzuerkennen, als verpflichtet, Dasjenige auszuzeichnen, was wir, aus den jedesmal beigefügten Gründen, für irrig erkennen, oder für zweifelhaft halten. 479

„Wiederholte Bestimmung des wahren Begriffs vom reinen „Theismus (S. 253—255).“

Der Verfasser erklärt zuförderst, dafs seine Lehre vom reinen Theismus bereits in der ersten Abhandlung soweit erlaütert worden seye, dafs wenigstens kein Streit über die angenommene Bedeutung des Wortes entstehen könne. „Aber“, fährt er fort, „indem wir fragen, ob diese Lehre besser, als die von ihr ab„weichenden religiösen Meinungen, vor der Vernunft sich recht„fertigen kann, müssen wir uns noch einmal besonders an ihr „Verhältnifs zu dem wahrhaft religiösen Bedürfnisse erinnern.“ — Es sollte aber hier vielmehr dieser sich *rein* nennende Theismus zuförderst eben *rein*, also auch abgesehen und unabhangig von dem religiösen Bedürfnisse entwickelt werden. Denn einestheils kann nur erst durch den reinen Theismus selbst die Einsicht gewonnen werden, Was dem durch denselben aufgeklärten Geiste, und dem dadurch gereinigten und geweiheten Gemüthe ein wahrhaftes, reines, heiliges, religiöses Bedürfnifs, nicht aber ein unreines, selbstisches Begehren sey; anderntheils ist das, was einem bestimmten Bedürfnisse genügen soll, Diefs zu leisten, doch nur durch Das vermögend, Was es an und für sich selbst ist. Indem dagegen, nach der vom Verfasser eingeschlagenen Methode, das Absolute, das ist Gott selbst, nicht zuförderst an und in sich selbst, wie Gott dessen unbedingt würdig ist, sondern zuförderst, ja lediglich in Bezug auf ein menschliches Bedürfnifs gedacht und erkannt, und sogar ausschliefsend danach bestimmt werden soll: wird nicht nur der Forderung der Wissenschaft nicht genüget, welche in Ansehung jeden Gegenstandes verlangt, dafs derselbe nach seiner eignen innern Wesenheit er-

kannt werde; sondern der Denker begiebt sich auch somit auf einem schlüpferigen, und leider für uns Menschen, die der Heiligkeit ermangeln, sehr unreinem Wege in Gefahr, die Beschränktheit, ja sogar die Verkehrtheit der eignen Natur unfromm auf seine Gedanken und Ahnungen Gottes zu übertragen, und dadurch zwar nicht Gott selbst, Der unverletzbar ist, und das Göttliche, welches in ewiger Reinheit besteht, sondern sich selbst und seinen eignen Gedanken von Gott und vom Göttlichen, zu verunreinigen und zu entweihen. — Dafs wir Diefs ohne individuelle persönliche Hinsicht auf irgend ein menschliches Individuum äufsern, sieht jeder verständige Leser von selbst; es aber im Allgemeinen auszusprechen, ist Pflicht, weil es die Wahrheit
480 fordert, und weil der Verfasser diesen seinen Weg, von Seiten des menschlichen Bedürfnisses zu der Religionswissenschaft und zu der Religion selbst zu gelangen, nicht etwan für den seiner eignen, oder jeder der seinigen ähnlichen Persönlichkeit und Geistesentwickelung angemefsnen, sondern für den einsigmöglichen hält, auf dem endliche Vernunftwesen zu Gott gelangen können; aber nach unserer innigsten Ueberzeugung auf diesem Wege kein Mensch je zu Gott und zur Religion zu gelangen vermag, weil Gott nur an und in Ihm selbst erkannt werden kann, und weil Religion und Religiosität nach ihrem ersten und höchsten Wesenlichen ein über alle menschliche Bedürfnisse, und überhaupt über die menschliche Endlichkeit, Erhabenes und Erhebendes ist. Der Gottinnige, das ist der Religiöse, bringt vielmehr Gotte, selbstverzichtend, auch alle seine Bedürfnisse dar; er hat eine heilige Scheu, Gott sich so zu denken, wie es *seinen* endlichen Bedürfnissen angemessen scheint, wenn er nicht in einer Einsicht, die über alle seine Bedürfnisse erhaben, und von selbigen unabhangig ist, die Ueberzeugung von der Angemessenheit seiner Bedürfnisse an die Wesenheit Gottes, und zwar unabhangig von seiner und von jeder endlichen individuellen Persönlichkeit, gewinnen kann. Dem Gottinnigen kommt es zuerst, ja nach der ganzen Wahrheit gedacht, nur auf Gott an, und dafs auch er Gott erkenne, empfinde, liebe, Ihm vertraue, in Ihn hoffe, dafs er Gott ähnlich, und mit Gott im Leben vereinet werde; und auch in diesen Hinsichten kommt es ihm nur erst untergeordneter Weise auf ihn selbst als endliches Wesen an. — Es ist nicht *so*: dafs der Mensch sich seinen Lehrbegriff von Gott nach *seinem* Genügen gleichsam einzurichten und abzufassen habe; sondern vielmehr: sich selbst und sein Leben hat er abzufassen und einzurichten, und insbesondere auch seine Neigungen und Bedürfnisse zu bestimmen, und zu mäfsigen nach der unbedingten Erkenntnifs Gottes, wie schwer ihm Das auch

falle. Gewifs stimmt auch der Verfasser in Geist und Herzen hierin mit uns überein: aber eben defswegen kann und darf die von ihm als die einsige vorgeschlagene Methode nicht stattfinden; und ebendefshalb sind wir auch gewifs, dafs auch Er Dasjenige, was in seiner Abhandlung Wahres, und wahrhaft Religiöses enthalten ist, nicht dieser seiner Methode verdankt, welche die ewige göttliche Ordnung der Wesenheit und der Wahrheit, und den Weg der religiösen Erkenntnifs verkehret.

Wenn demnach der Verfasser sagt: „Wir dürfen nicht ver-„gessen, dafs der Gegenstand der höchsten vernünftigen Ver-„ehrung kein andrer seyn kann, als ein ewiger und absolut ver-„nünftiger, seiner selbst sich bewufster, absolut freier, und „absolut heiliger, in der reinsten moralischen Vollkommenheit „sich selbst genügender, und in Allem was ist, eine moralische „Weltordnung erhaltender Geist“: so stimmen wir ihm hierin völlig bei; würden aber statt *Geist* lieber setzen: *Wesen*, und statt des Wortes: *moralischer Vollkommenheit*, lieber: *vollkommene Güte*. Auch *Kant* stimmt in diese Lehre, nach allen Punkten, vollkommen ein *) und alle Systeme des Absolutismus, die bis 481
jetzt dargestellt worden sind; auch ist diefs die Lehre des Christenthumes, wie sie uns Allen, zu unserem Heile, schon als Kindern verkündigt worden ist. Wenn aber der Verfasser sogleich hinzusetzt: „Der Pantheist, der den wahren Gott anzubeten „glaubt, wenn er mit einer gewissen moralischen Rührung in „einem sich seiner selbst nicht bewufsten Unendlichen, das überall „ist, zu versinken sich sehnt, kann nach seinen Begriffen von „Religion die so oft und so mühsam versuchten *Beweise des Da-„seyns Gottes*, wie man im rein theistischen Sinne zu sprechen „pflegt, als unnütze Schulübungen des philosophirenden Verstan-„des abweisen“; so müssen wir zuerst an den früher (328, 358 f. 481, 334, 630, 671, 818) gegebenen Nachweis erinnern, dafs der Absolutismus in seiner wissenschaftlichen Gestaltung keinesweges zu dieser Art von Pantheismus führt, sondern vielmehr zu

*) Defs sind alle seine kritischen Hauptwerke Zeuge, auch ohne seine ältere geistvolle, tiefsinnige Abhandlung: „*Der einzigmögliche Beweisgrund zur Demonstration des Daseyns Gottes*“, 1783 (in *Tieftrunk's* Ausgabe der vermischten Schriften *Kant's*, im 2. Bande) zu erwähnen, und ohne sich auf die Schrift: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft*, 2. Ausgabe, 1794, und auf die: *Vorlesungen über die phisosophische Religionslehre*, die (im J. 1817) nach seinem Tode erschienen sind, zu beziehen. — Ueberhaupt haben wir in dieser ganzen Schrift *Bouterwek's* meist dem Inhalte der Behauptungen nach die *Kant*'schen Gedanken vom Theismus wiedergefunden, nur aus andern Erkenntnifsgründen abgeleitet, jedoch mit wesenlichen Verschiedenheiten in einselnen Lehren, besonders in den Lehren von der individuellen Offenbarung und vom Gebete.

der vorhin vom Verfasser ausgesprochenen, mit dem Christenthume übereinstimmigen Grundüberzeugung, welche aber nach dem Systeme des Absolutismus in metaphysischer Tiefe und Klarheit auf rein wissenschaftlichem Wege gewonnen wird. — Sodann braucht selbst der beschränkte Pantheismus, den der Verfasser hier im Auge hat, jene Versuche, das Daseyn Gottes zu beweisen, nicht sofort für leere Schulübungen zu erklären. Denn obgleich dieser beschränkte Pantheismus es bereits einzusehen vermag, dafs alle diese angeblichen Beweise das zu Beweisende schon als Beweisgrund voraussetzen, so kann er doch dafür halten, dafs diese Versuche eben so viele Wege seyen, sich aus der gemeinen Sinnenzerstreutheit zu Gott zu erheben, und sich stufenweis zu dem reinen und ganzen Gedanken des Absoluten aufzuschwingen. Was aber den wissenschaftlichen Absolutismus betrifft, den der Verfasser, obgleich derselbe mit seiner Lehre in vielen Hauptpunkten übereinstimmt, dennoch zu den pantheistischen Systemen zählen wird, (wie aus 453 hervorgeht): so durchdringt gerade der dieses System erkennende Denker den religiösen Sinn, und die wissenschaftliche Bedeutung aller jener vermeinten Beweise des Daseyns Gottes; indem er gründlich ein-
482 sieht, dafs wenigstens die in jedem Geiste schlummernde Ahnung des reinen Gedankens Gottes, und Gottes selbst, der innerste Grund des Triebes zu den Forschungen ist, aus denen jene anscheinenden Beweise hervorgehen; und dafs alle diese Denkreihen ihre überredende und überzeugende Kraft nicht einer sonstigen Gunst verdanken, wie *Kant* meint, sondern der dadurch erweckten, an Innigkeit und Klarheit steigenden Ahnung Gottes selbst, zugleich nach seiner wesenhaften Gegenwart in Geist und Gemüth des endlichen Vernunftwesens.

„Aber keine pantheistische und keine andre Schule", sagt der Verfasser weiter, „kann das Bedürfnifs, das den Nachfor- „schungen über die Wirklichkeit eines Gottes im rein theistischen „Sinne das höchste moralische Interesse giebt, in den Tiefen des „Gemüthes derer zerstören, denen mit einem Gotte in einem an- „dern Sinne des Wortes nicht viel mehr geholfen ist, als, mit „gar keinem." Hierüber bieten sich gar viele wichtige Bemerkungen dar, von denen indefs nur die hauptsachlichsten hier eine Stelle erhalten dürfen. Zuförderst, es ist dennoch eine für die höchste, dem Menschen gar wohl erreichbare Stufe der Erkenntnifs und des religiösen Lebens unwürdige Ansicht: dafs die Erkenntnifs der intellectualen und moralischen Eigenschaften Gottes für den Menschen das höchste Interesse durch seine eignen moralischen Bedürfnisse, und für dieselben erhalte; da doch gerade umgekehrt das Eine höchste Interesse, oder vielmehr der

Eine Grund die Gotterkenntnifs zu suchen, sowie Gott zu verehren und zu lieben, Gottes Wesenheit selbst ist, dagegen jene moralischen Bedürfnisse erst dem Menschen erkennbar, und empfindbar werden, und das echte, reine Interesse für ihn erst dadurch erhalten, dafs er Gott, und sich im wesenlichen Verhältnisse zu Gott erkennt, empfindet und will. — Der Verfasser hält sich freilich überzeugt, dafs diese der menschlichen Selbstheit, wenn auch der gottähnlichen und würdevollen, zugewandte Betrachtweise Gottes und göttlicher Eigenschaften und Verhältnisse, edler, reiner, inniger-religiös, und beseligender seye, mithin höher stehe, als die ursprünglich Gott in unbedingter Liebe und unbedingtem Vertrauen zugewandte Betrachtung Gottes, und göttlicher Eigenschaften und Verhältnisse, des sich selbst und alle seine Bedürfnisse Gott auch in Gedanken ganz ergebenden, hingebenden, und anheimgebenden Gottinnigen, der sein ganzes Genügen daran hat: dafs Gott *ist*, oder: dafs Gott Gott ist, — und dann erst, Dem untergeordnet, auch daran, dafs Gott auch *sein* Gott ist; des Gottinnigen, dessen Gesinnung, Geistesrichtung, und Gemüthstimmung, sowohl mit jenem reinen Wahrheitsinn übereinstimmt, der die Wahrheit selbst, nicht eine Wahrheit für Sich, sucht, als mit dem Sinne des Rein-Liebenden, den nichts so sehr kränkt, als wenn er es sich gestehn oder denken müfste, dafs das geliebte Wesen dafür halten könnte, das geliebte Wesen werde von ihm um sein, des Liebenden, willen geliebt. — Keinesweges aber wird hierdurch die Hohheit des Interesse gelaügnet, 483
und verkannt, welches der Mensch auch als sittliches Wesen daran nimmt, dafs er Gott erkenne, empfinde, und zu Gott in innigem Lebensverhältnisse stehe: nur die Meinung soll abgehalten werden, als sey dieses das höchste Interesse der Religion des Menschen, und als könne auf diesem Wege Religion zuerst erkannt und angestrebt werden. Denn vielmehr ist die uninteressirte von allem menschlichen Bedürfnifs unabhangige Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes die erste unbedingte Grundlage aller Religion und Religiosität des Menschen, und insbesondere auch davon, dafs sich der Mensch seiner sittlichen Bestimmung und Würde in Gott, und seines ganzen Verhältnisses, worin er als sittliches Wesen ewig zu Gott steht, und zeitlich in gottinnigem, einsig Gotte geweihtem Streben immer inniger zu stehen bestimmt ist, in klarer, reiner Einsicht inne werde, diese Einsicht zu Herzen nehme, und in einem gottähnlichen, und gottseligen Leben ihre Wahrheit an ihm selbst erfahre, und immer vollkommner darlebe.

„Wir wollen also“, sagt der Verfasser ferner, „den Genügsamern ihre Genügsamkeit, und, wenn sie in dieser sich selig

„fühlen, auch ihre Seligkeit gönnend, das Geschäft nicht ver-
„schmähen, noch ein Mal eine Antwort auf die beiden grofsen
„Fragen zu suchen, *erstens*, ob die Vernunft durch sich selbst,
„unabhangig vom Glauben an eine besondre göttliche Offenba-
„rung, die Wirklichkeit eines Gottes, in der rein theistischen
„Bedeutung des Worts, auf dieselbe Art erkenne, wie überhaupt
„*ein eigentliches Erkennen* im menschlichen Geiste statt findet,
„nehmlich, entweder unmittelbar durch Anschauung, oder mittel-
„bar durch untrügliche Schlüsse; *zweitens*, ob nicht in dieser
„Richtung des forschenden Geistes auf das Göttliche ein *Glaube*,
„der über das eigentliche Erkennen erhaben, aber, wie dieses,
„in der Vernunft selbst gegründet ist, die Stelle des eigentlichen
„Erkennens einnehme.“

Anstatt, diesem Vorhaben gemäfs zuförderst zu erklären,
was Wissen und was Glauben ein Jedes für sich ist, betrachtet
der Verfasser sogleich beide im Verhältnifs; und wiederum auch
Diefs nicht, wie es ihm selbst erscheint, sondern nach *Kant* und
Jacobi; unter der Ueberschrift:

„*Erinnerung an den eben erlaüterten Unterschied zwischen*
„*Wissen und Glauben in Beziehung auf den reinen*
„*Theismus.*“

Indefs ist diese Erinnerung hier nur als Vorerinnerung zu
Lösung des ebenaufgestellten Problemes zu betrachten. „Seit
„*Kant* und *Jacobi*“, sagt der Verfasser S. 255, „hat man diese
„beiden Fragen oft genug einander gegenüber gestellt, aber sel-
„ten deutlich bemerkt, dafs sie einander durchkreuzen. Denn
„wenn gleich ein geglaubtes Erkennen und Wissen ein Unding
„ist, so schliefst doch alles Erkennen und Wissen insofern einen
„Glauben in sich, als es ohne das Vertrauen, mit welchem der
„denkende Geist gewisse Vorstellungen fest hält, und sich ihnen
„hingiebt, in unendlichen Zweifel sich auflöst. Diefs zeigte sich
484 „klar in der zweiten Abhandlung.“ — Indem wir auf unsere
Widerlegung dieser letzten Behauptung am angeführten Orte zu-
rückverweisen, bemerken wir noch Folgendes. Gesetzt ein jedes
Wissen schlösse diesen Glauben und dieses Vertrauen in sich,
so kann doch Beides durchaus nicht und in keiner Hinsicht einen
Beweisgrund und Ueberzeugungsgrund von dem sachlichen Be-
stande irgend eines Wissens ausmachen; indem vielmehr alles
und jedes Wissen eben dann für den endlichen Geist anfängt,
wenn und sofern er gewifs ist, dafs dessen Gehalt und Wahrheit
von ihm selbst dem erkennenden Geiste, von seiner ganzen Per-
sönlichkeit, von seinem Denken und Streben, von seinen Fähig-
keiten, seinem Forschen und seinem Kunstverstand der Forschung,

ganz unabhangig ist. Wie abgeschmackt würde es geſunden werden, wenn der Mathematiker irgend seine Persönlichkeit, sein Glauben an seine Vernunft, sein Bedürfniſs nach dieser und jener Erkenntniſs als Beweisgrund der mathematischen Wahrheit wollte geltend machen. Schon in der objectiven Darstellung der Wissenschaft in lebendiger Rede, und in Schrift, darf die Individualität des Erkennenden so wenig vorkommen, als die des Dichters in einem epischen oder dramatischen Gedicht. Freilich kann der endliche Geist nichts als wahr erkennen, wenn er nicht *denkt*, wenn er die Erkenntniſs nicht in sein Bewuſstseyn aufnimmt: aber deſshalb erkennt er sie nicht als deſshalb wahr, weil er denkt, oder weil er ein Vertrauen in sich selbst setzt, daſs er, die Wahrheit zu erkennen, wohl fähig sey. Der Verfasser aber, und mit ihm Viele, werden sagen: nicht Vertrauen auf unsre Persönlichkeit ist's, das wir zum Grund und Maſsstab aller Wahrheit machen, sondern das Vertrauen und der Glaube an die sich in uns erkennende Vernunft. — Woher wiſst ihr denn aber, daſs in eurer Selbsterkenntniſs sich die menschliche Vernunft überhaupt unfehlbar offenbare, und daſs eure persönliche Selbsterkenntniſs und das Maſs derselben für alle andre endliche Vernunftwesen, ja für die Vernunft selbst, welche, rechtverstanden, nur *Gottes* ist, Gültigkeit habe, und daſs eure Entscheidungen mit denen der *Vernunft selbst* übereinstimmen? Kein Besonnener wird euch die Befugniſs, eure Selbsterkenntniſs sofort für die Selbsterkenntniſs der Vernunft selbst, der endlichen oder gar der unbedingten auszugeben und geltend zu machen, und was ihr im Vertrauen und im Glauben an eure Vernunft annehmt, sofort für sachgültige Wahrheit zu erklären, zugeben, wo ihr nicht die Uebereinstimmung eurer Vernunft mit der Vernunft selbst durch Gründe beweist, die als solche mit eurer individuellen Persönlichkeit, und insonderheit mit eurer individuell beschränkten Selbsterkenntniſs, mit eurem Selbstvertrauen und Selbstglauben garnichts zu thun haben, und davon ganz unabhangig sind, also durch Gründe, die in reiner Einsicht in den sachlichen Inhalt der erkannten Wahrheit selbst gegeben und gewonnen sind. Die Wendung, daſs ihr ja jedem Andern dieselbe 483
Befugniſs zugesteht, auch *seiner* Vernunft zu vertrauen und zu glauben, ist unstatthaft, denn der Besonnene kann auf das Vertrauen und den Glauben an *seine* eigne Vernunft hin, sowenig das Geringste einsehen und anerkennen, als auf *euer* Vertrauen und euern Glauben, wovon ihr ihn versichert; und selbst eure Voraussetzung: daſs jeder Andre es ebenso finden, und überhaupt der Vernunft in ihm ebenso vertraun und glauben werde, als ihr selbst, in welcher Voraussetzung ihr eben euer Selbst-

bewufstseyn und das Gebiet eures Selbstvertrauens und Selbstglaubens ganz überschreitet, kann euch zeigen, dafs ihr dennoch, ohne es zu wissen, auch hierbei sachliche, von aller Persönlichkeit, von allem Glauben und Vertrauen, unabhangige Gründe der Einsicht und der Ueberzeugung voraussetzt, um die sich in euch angeblich selbst erkennende Vernunft Andern zu empfehlen und sachlich geltend zu machen. — Vielmehr lehren sachliche Gründe in der Tiefe der Wissenschaft selbst erst, inwiefern und unter welchen Bedingnissen der Mensch in Sich selbst Vertrauen, Glauben und Hoffnung zu setzen befugt seye. Wir achten es daher gerade für den Grundmangel der subjectiv-analytischen Methode des Verfassers, dafs er die Uebereinstimmung der Vernunft in ihm mit der Vernunft selbst ohne Begründung voraussetzt, und dafs er das Selbstvertrauen und den Selbstglauben an die Vernunft in ihm als einen sachlichen Grund, Wahrheit zu erkennen und damit zu beweisen ansieht und anwendet; wodurch er dann gezwungen würde, das Mafs seiner eignen soeben erreichten Geistesentwickelung als das Urmafs der Erkenntnifs aller endlichen Vernunftwesen zu betrachten, wenn und sofern er für diesen seinen Grundsatz und für seine darauf gegründeten Behauptungen Sachgültigkeit im Ernste anspricht. Schon in den der zweiten Abhandlung des Verfassers beigefügten Bemerkungen haben wir gezeigt, dafs alles Wissen erst da anfangt, wo ein Vertrauen und Glauben jeder Art garnicht mehr nöthig ist; und dafs vielmehr alles Vertrauen und alles Glauben auf einem davon ganz unabhangigen Wissen beruht. (114, 183, 594).

„Aber allem vernünftigen Glauben", so sagt der Verfasser selbst, „liegt auch irgend ein Erkennen und Wissen zum Grunde; „denn wer eine Vorstellung, als blofse Vorstellung fest hält und „sich ihr hingiebt, als ob sie ihn nicht taüschte, kann an alle mög„lichen Hirngespinnste glauben." Allerdings, sofern einer Vorstellung, ohne ein Wissen von der vorgestellten Sache, Sachgültigkeit über das Vorstellen hinaus beigemessen wird. „Das „Wirkliche aber", fährt der Verfasser fort, „das denjenigen Vor„stellungen zum Grunde liegt, die nicht taüschen, mufs erkannt „werden, und ohne Uebereinstimmung der Vorstellungen mit „diesem Wirklichen findet kein vernünftiger Glaube statt." Da aber dieses Wirkliche, das ist dieses Wesenliche, eben erkannt werden soll, und da es als Erkanntes in derjenigen Form steht, die das *Schauen* ist, und vom Verfasser *Vorstellung* genannt wird; da also der Geist als erkennender Geist nur in dieser Form des Schauens oder Vorstellens erkennt, also auch dieser Form sich nicht entledigen, noch über selbige hinaus zu dem reinen Wesen-
486 lichen als dem Ansich gelangen kann, so ist überall keine Er-

kenntnifs des Wesenlichen, das ist, keine Wahrheit, möglich, wenn nicht der Inhalt des Schauens, das ist das Wesenliche als die Form des Schauens oder der Vorstellung an sich habend, sich als Wahrheit zu erkennen giebt; es ist also keine Erkenntnifs der Wahrheit möglich, wenn es wahr ist, was der Verfasser oben (107 u. 121) behauptet: dafs der menschliche Geist keiner Vorstellung als Vorstellung trauen könne. Wir haben diefs oben ausführlich gezeigt. Aber eine besondere Prüfung fordert die Behauptung, die der Verfasser unmittelbar hinzufügt: „Wahn„glaube ist also jeder religiöse Glaube, der dem widerstreitet, „was wir wissen.“ Der Verfasser hat kurz zuvor behauptet: allem vernünftigen Glauben liegt auch irgend ein Erkennen und Wissen zum Grunde, und hier wird das negative Merkmal des vernünftigen Glaubens hinzugesetzt, dafs derselbe Dem was wir wissen nicht widerstreiten dürfe. Aber der Verfasser spricht keineswegs den bejahten Satz aus: *Unbefugter Glaube* ist jeder religiöse Glaube, der und sofern er nicht auf dem Wissen gegründet ist, und das Gebiet des Wissens überschreitet. Dieser Satz folgt, wenn in dem ersten Satze: „allem vernünftigen Glau„ben liegt auch irgend ein Wissen zum Grunde“, das Zum-Grunde-Liegen ernstlich gemeint ist, und wenn behauptet wird, dafs das Wissen die *ganze* intellectuelle Grundlage des Glaubens ist, sofern unter Glauben ein *intellectueller* Zustand, das ist ein Zustand des endlichen Vernunftwesens sofern es denkt und für wahr oder falsch hält, verstanden wird. Der Verfasser spricht aber den bejahten Satz: unbefugter Glaube ist jeder Glaube, der und sofern er von einem Wissen nicht begründet ist, defshalb nicht aus, weil er der Meinung ist, dafs ein Glaube über das Wissen erhaben seyn (hier S. 256 Z. 11), also das Wissen überschreiten, etwas als wahr annehmen kann, was man nicht weifs, noch jemals wissen kann; weil er ferner annimmt, dafs dem Glauben zwar auch allemal ein Wissen *mit* zum Grunde liege, aber auch aufserdem noch Anderes; weil er daher annehmen mufs: dafs ein Glaube, der und sofern er über das Wissen erhaben ist, wenn er nur in eben dieser Hinsicht durch Anderes, was ihn aufser dem Wissen noch mitbegründet, gerechtfertigt ist, schon als ein vernunftgemäfser gelten mufs, sobald er Dem, was wir wissen, nur nicht widerstreitet. Da also doch der Verfasser es als ein wesenliches Erfordernifs dazu, dafs ein Glaube als vernünftig gelte, anerkennt, dafs, wenn seine Grundlage auch nicht gewufst, aber von wo andersher als von Seiten des Wissens gewonnen ist, sein Inhalt wenigstens keinem Wissen widerstreite: so ist es für die Würdigung seiner Lehre wichtig, einzusehen, dafs dieses negative Urtheil, als ein unendliches und

487 unbeendbares, in keinem Falle für den endlichen Geist möglich sey; als Welches soeben gezeigt werden soll.

Das was dem in irgend einem endlichen Geiste soeben vorhandenen Wissen blofs nicht widerstreitet, würde defshalb doch noch ohne allen Grund als wahr angenommen, das ist, geglaubt, werden; zunächst schon, weil jedem besonnenen Denker noch immer der Zweifel bliebe, dafs er vielleicht an dem Gegenstande, weil er selbigen noch nicht gehörig durchdrungen, irgend etwas einem Wissen Widerstreitendes nur noch nicht bemerkt habe. Wird aber vollends erwogen, dafs des Wifsbaren an sich unendlich Vieles, also für jeden endlichen Geist nach allen Seiten unbeendbar Vieles ist, so erhellet, dafs jene negative Prüfung der Vernünftigkeit eines Glaubens hinsichts jedes gedenklichen Gegenstandes nie kann zu Ende gebracht werden. Der Verfasser scheint zwar dieser Schwierigkeit dadurch ausweichen zu wollen, dafs er kurz darauf (S. 256, Z. 13 ff.) erklärt, dafs eine Vernunftidee hierin Genüge leiste, wenn sie nur „keinem Wissensprincip „widerstreitet." Aber auch Diefs, wenn es auch bewiesen werden könnte, würde nicht genug seyn, um den Nichtwiderstreit eines Geglaubten mit *allem* Wissen, für den *endlichen* Geist darzuthun. Denn dazu würde erfordert, dafs das Geglaubte auch keinem einsigen *bestimmten* Wissen widerstreite, welches in und aus einem dieser Principien, oder aus mehren, oder aus allen zusammengenommen sich ergiebt; um aber Dieses einzusehen, müfste schon alles bedingte, abgeleitete Wissen vom endlichen Geiste zu Ende gebracht seyn, welches unmöglich ist, da in und aus den Principien des Wissens unendlich vielerlei folgt, und zwar sogar innerhalb der dem Menschen innerhalb dieses Erdlebens angewiesenen Grenzen, aber umsomehr, wenn eingesehen wird, dafs der endliche Geist von dem unendlichvielen an sich Wifsbaren unendlichvieles in Ewigkeit nie wissen kann und wird. Es ist nun zwar wahr, dafs alles, was irgend einem bestimmten Wissen widerstreitet, *an sich* auch den Principien des Wissens widerstreitet, woraus dieses bestimmte Wissen abgeleitet ist; allein ebenso wahr ist es, dafs der endliche Geist dieses so lange nicht wissen kann, als diese Principien blofs als allgemeine, erst bestimmbare Wahrheiten eingesehen werden, aber noch nicht bis dahin durch weiteres Forschen weiterbestimmt und entwickelt sind, wo in ihnen und durch sie auch jenes bestimmte Wissen ersehen wird. So z. B. widerstreitet alles geometrisch im Besondern Irrige freilich der Wesenheit des unendlichen Raumes, welcher das Princip dieser Wissenschaft ist, selbst auf bestimmte Weise, und ist ebendefshalb irrig; aber dieser Widerstreit erhellet erst, nachdem das Princip selbst bis an diesen Ort bestimmt,

das ist, nachdem die Schauung des Raumes bis zu diesem be-
stimmten Gegenstande nach innen entwickelt ist. Wenn demnach
in diesem Gebiete des Wahren etwas defshalb geglaubt, d. h. für
wahr gehalten werden sollte, weil es, soweit man eben sieht,
dem Principe, und den untergeordneten Principien dieser Wis-
senschaft nicht widerstreitet, so leuchtet die Unwissenschaftlich-
keit und die Thorheit dieses Verfahrens ein; — *vermuthet* mag
es dann wohl werden, jedoch kaum defshalb wahrscheinlich ge-
funden; diese Vermuthung mag zum Gegenstande tieferer For- 488
schung gemacht, aber geglaubt darf es defshalb doch nicht wer-
den; ja selbst Das schon weicht vom gesetzmäfsigen, sichern
Gange der Wissenschaftforschung ab, blofse Vermuthnisse, statt
der sich gesetzmäfsig, als nothwendig ergebenden, und hin-
länglich begründeten Aufgaben, zur Grundlage des Weiterfor-
schens, und des Fortganges der Wissenschaft zu machen. Und
hierbei ist immer noch vorausgesetzt worden, das Wissen der
Principien des Wissens seye vollständig. Aber auch diese Vor-
aussetzung überschreitet die Grenzen der Möglichkeit für jeden
endlichen Geist. Denn freilich ist an sich zuförderst nur Ein
Princip; aber dieses, da es das Eine, unbedingte und unendliche
Wesen ist, ist und enthält an sich und in sich mehre Wesen-
heiten, deren jede wiederum mehre Wesenheiten an sich und in
sich befafst, welche hinsichts alles Untergeordneten immer noch
Principien sind. Denn nur in dem Sinne kann von mehren Prin-
cipien die Rede seyn, als darunter die Grundwesenheiten des
Einen Principes selbst, nach der Stufe ihrer Anordnung und
Unterordnung gedacht werden. Wer aber in dieser Stufenord-
nung der Principien bei irgend einer Stufe, willkührlich, stehen
bliebe, hätte wenigstens in Ansehung der von ihm erkannten bis
dahin höheren Principien deren Vollständigkeit zu beweisen. Da-
her steht zwar allerdings *an sich* die Wahrheit fest: alles Ge-
glaubte, was dem Einen Princip, versteht sich nach dessen ganzer
Wesenheit und ganzem Inhalte, nicht widerstreitet, ist wahr;
denn in Ansehung des Einen Principes, welches an sich als
Sachprincip alle Wesen und Wesenheiten, als Erkenntnifsprincip
aber alle Erkenntnifs befafst, fallen die Momente des Nichtwider-
streitens und des Einstimmens, das ist des bejaht daran und
darin Begründetseyns ganz zusammen. Aber der endliche Geist
kann die Wahrheit eines bestimmten, endlichen Geglaubten auf
diese blofs verneinliche (negative) Weise durchaus nicht und nie-
mals erproben, weil er den unbedingt unendlichen Inhalt des
Einen Principes nie erschöpfen noch durchschauen kann, man
mag nun auf die Unendlichvielzahligkeit der darin enthaltenen
allgemeinen Grundsätze oder Principien, oder auf die unendliche

Fülle des darin enthaltenen Einselnen oder Individuellen und Eigenleblichen sehen. Sollten aber unter *Wissensprincipien* vom Verfasser nicht überhaupt die materialen Principien alles Erkennens, sondern nur die formalen Principien des Erkennens und Denkens verstanden werden, so würde unser Beweis schon defshalb und zwar umsomehr Anwendung finden, als diese formalen Principien nur ein Theil sind *aller* Principien überhaupt, mit denen sie also zugleich in und unter dem Einen Princip enthalten sind: denn wenn gelten soll, dafs ein Glaube vernünftig ist, wenn er dem Wissen nicht widerspricht, so kommt es offenbar auf das ganze Wissen an, also sowohl auf *alle* Principien, als auch sogar auf alles und jedes besondere und einselne Wissen. Es bleibt also dabei, dafs ein Glaube von Seiten des Erkennens dadurch nicht als vernunftgemäfs gerechtfertigt werden kann, dafs
489 er *unserem* Wissen nicht widerstreite, welches von dem Wissen überhaupt so verschieden ist, als das Endliche von dem Unendlichen seiner Art; dafs also nicht nur derjenige Glaube ein Wahnglaube *ist*, der Demjenigen widerstreitet, was wir wissen, sondern dafs auch derjenige Glaube ein Wahnglaube seyn *kann*, der zwar demjenigen nicht widerstreitet, was wir wissen, wohl aber vielleicht demjenigen, was wir nicht wissen; und im besondern, dafs nicht nur derjenige Glaube ein Wahnglaube ist, der den Principien widerstreitet, die wir einsehen, sondern dafs auch ein Glaube ein Wahnglaube seyn kann, der zwar nicht den Principien die und soweit wir sie einsehen, wohl aber vielleicht andern, die wir nicht einsehen, widerstreitet. Und es ergiebt sich hieraus die für den endlichen Geist wichtige Folgerung: wenn irgend ein Glaube als ein wahrer Glaube gerechtfertigt, das ist erwiesen werden soll, so mufs derselbe einen bejahigen positiven und affirmativen Beweisgrund im Wissen, das ist zuhöchst in der Erkenntnifs Gottes, in der Wesenschauung, haben, und dieser Beweisgrund mufs nachgewiesen, eingesehen und anerkannt worden seyn. Ein *befugter Glaube* ist also für das endliche Vernunftwesen, nur der Glaube, dessen Inhalt als in der Grunderkenntnifs: Gott, mitenthalten nachgewiesen ist. Jeder Glaube, in Ansehung dessen Dieses nicht geleistet werden kann, ist von Seiten des Erkennens, für den intellectuellen Menschen, *unbefugt*; eigentlich kein sicherer Glaube, sondern eine Vermuthung; — defshalb freilich noch nicht an sich, sachlich ein Wahnglaube, weil sein Inhalt auch eine Wahrheit seyn kann, deren Grund nur noch nicht eingesehen wird. Denn *Wahn* ist ein *falsches Ahnen*; *Wahnglaube* ist mithin ein Glaube, dessen Inhalt an sich, vom endlichen Vernunftwesen abgesehen, wesenwidrig ist, das ist an und in dem Princip alles Erkennens das ist an und in der

Erkenntnifs Gottes nicht enthalten ist. Ein unbefugter Glaube kann daher an sich ein *Wahrglaube*, oder ein *Wahnglaube* seyn; und dieses eben kann der unbefugt Glaubige nicht wissen.

Es wird also hiermit nicht geleugnet, dafs ein bestimmter Glaube, im weiteren Verstande dieses Wortes, an ein bestimmtes, endliches Wesenliche auch schon auf einer Ahnung ruhen, das ist auf ein noch unvollendetes Erkennen der Wahrheit sich gründen und verlassen kann; und es wird hiemit ein solcher unvollendeter Glaube defshalb weder für einen Wahnglauben erklärt, noch ihm sein sonstiger Werth abgesprochen; sondern er wird nur eben als ein *Ahnglaube* unterschieden von dem *vollendeten Glauben*, der zu seiner intellectuellen Grundlage ein Wissen hat, und der defshalb der *Wifsglaube* oder *Schauglaube* genannt zu werden verdient. *) Wir wissen sogar, dafs die Möglichkeit des ahnenden Glaubens der Wahrheit überhaupt, und der religiösen Wahrheit ganz vorzüglich, eine unerläfsliche Bedingnifs, und ein grundwesenliches Mittel des Heils und der Heiligung für den gröfsten Theil des jetztlebenden Menschengeschlechtes ist, selbst in Hinsicht solcher allgemeinmenschlicher Wahrheiten und Angelegenheiten, welche wissenschaftlich einzusehen, und in Ansehung deren *wissend* zu glauben, die Menschheit dieser Erde schon auf dieser Erde, bei höherer Reife des Menschheitlebens in allen ihren Mitgliedern bestimmt und fähig ist. Jedoch ist nie zu vergessen: dafs auch der ahnende Glaube in seiner intellectualen Befugnifs nicht weiter reicht als eben die Ahnung, 490
worauf er sich gründet; und dafs daher in ihm nichts enthalten seyn darf, was der Ahnung, worauf er sich gründet, widerstreite, aber auch nichts, was in jener Ahnung nicht enthalten ist und ihr Gebiet überschreitet. Denn in diesem letzteren Falle, müfste dieses Ueberschreitende wo andersher gerechtfertigt werden. Sowenig ferner ein auf das Wissen sich gründender Glaube dadurch als ein vernünftiger Glaube nachgewiesen ist, dafs er unserem Wissen nicht widerstreitet; sowenig ist auch ein Glaube als ein

*) Der *Ahnglaube* sowohl als der *Wifsglaube* ist vom *Denkglauben* noch zu unterscheiden. Denn beide sind *Denkglaube*; weil weder Ahnen noch Wissen ohne Denken möglich ist. Professor *Paulus*, der dieses letztere Wort gebildet hat, scheint darunter den Glauben zu verstehn, der mit *vernunftgemäfsem*, *wissenschaftlichen* Denken besteht und sich verträgt, also dem *Wahnglauben* und *Blindglauben* entgegensteht. Der Wissenschaftforscher, der *Philosoph*, ist zumtheil *wifsglaubig*, zumtheil *ahnglaubig*, jedenfalls *denkglaubig*; und strebt ohne Ende sich zu reinigen und rein zu halten von *Wahnglauben* und vom *Blindglauben*. — Aber mit dem *Blindglauben* ist nicht zu verwechseln jener was die ewige Wahrheit betrifft *schauende*, und nur was die individuelle geschichtliche Einsicht angeht, *blinde* Glaube an Gottes individuelle Vorsehung; von welchem oben (305) die Rede war.

durch Ahnung befugter defshalb anzuerkennen, weil derselbe mit unserem gesammten Ahnen, mit jeder unserer Ahnungen, nicht streitet. Denn das Gebiet des Ahnbaren ist an sich dasselbe als das Gebiet des Wifsbaren, und daher vom endlichen Geiste ebensowenig in irgend einer Hinsicht zu erschöpfen als das Gebiet des Wissens. Wird das unendliche Gebiet des an sich Wifsbaren mit dem unendlichen Raume verglichen, so ist das Ahnen jedes endlichen Geistes einer endlichen Kugel darin zu vergleichen, welche wiederum in sich eine weit kleinere enthält, die seinem Wissen vergleichbar ist. Diefs Gleichnifs soll nur erlaütern, und hat auch sein Unpassendes; weil der endliche Geist, obschon vollendet endlich, doch Gott selbst, als das Eine, unendliche unbedingte Wesen zu denken und zu erkennen vermag; es pafst nur genauer zu emblematischer Bezeichnung des Wissens und Ahnens vom Unendlich-Endlichen, zeitlich Concreten, Eigenleblichen oder Individuellen. Nur Gott *schaut*, *erkennt*, alles Wifsbare, ohne zu *ahnen* und ohne zu glauben. — Endlich darf in Ansehung jedes *ahnenden* Glaubens nie vergessen werden, dafs er die Befugnifs eines *wissenden* Glaubens nie haben kann; dafs also auch der blofs ahnende religiöse Glaube die Befugnifs des *wissenden* religiösen Glaubens nicht ansprechen kann; dafs daher die Religionswissenschaft, sowie sie überhaupt Wissen und Glauben genau zu unterscheiden und zu vereinen, nicht aber zu vermengen hat, also auch weiter des Unterschiedes des *ahnenden* und des *wissenden* religiösen Glaubens stets eingedenk und mächtig bleiben mufs; dafs daher auch der Inhalt des ahnenden Glaubens nicht eher in die Wissenschaft als ewige Wahrheit aufgenommen werden darf, als bis die Ahnung, worauf er sich gründet, in ein Wissen verwandelt worden ist.

491 Da nun aber der Verfasser irrig annimmt, dafs ein Glaube vor der endlichen Vernunft, sofern sie erkennet und weifs, schon dadurch als ein vernünftiger gerechtfertigt sey, dafs derselbe, soviel die endliche Vernunft weifs, mit denjenigen Wissensprincipien, die sie soeben erkennt, nicht streitet: so kann er auch annehmen, dafs ein Glaube, der andere als im Erkennen und Wissen gelegne Glaubensgründe für sich habe, von Seiten des Erkenntnifsvermögens weiter nichts für sich erfordere, als dafs er nur mit dem soeben vorhandenen Wissen des endlichen Vernunftwesens nicht streite. Da nun aber dieser letztere negative Rechtfertigungsgrund vor der erkennenden endlichen Vernunft nicht gilt, wie wir gezeigt haben, so kommt es, um die Meinung des Verfassers zu prüfen, lediglich noch darauf an, zu entscheiden, ob überhaupt ein Glaube, das ist ein vernünftiges Fürwahrhalten, dem weder Wahn noch Ungewifsheit beigemischt sey, im

menschlichen Geiste und überhaupt im endlichen Vernunftwesen, eine andere Grundlage haben könne, als ein bestimmtes, bejahiges, nicht blofs verneiniges Wissen? — Dafs diefs unmöglich ist, zeigt folgende Betrachtung. Wahrheit ist erkannte, das ist gewufste Wesenheit, — oder Wesenheit sofern sie gewufst wird; es ist demnach ein identischer Satz: dafs alle Wahrheit eben erkannt und gewufst werden müsse; und dafs also Wahrheit auch für den endlichen Geist nur Wahrheit sey, insofern das Wesenliche, welches der Inhalt der Wahrheit ist, gewufst wird, mithin auch gewifs ist. Wird daher der Glaube als ein Fürwahrhalten bestimmt, oder, wie vom Verfasser, „als ein Geisteszustand, in „welchem der Zweifel, oder das Schwanken zwischen dem, was „man für wahr oder für nicht wahr halten kann, entweder ganz „niedergeschlagen oder wenigstens zum Theil aufgehoben wird „durch die Anhänglichkeit an eine bestimmte Vorstellung": so wird dadurch das Glauben als ein Zustand des Vernunftwesens als erkennenden Wesens, als ein intellectueller Zustand erklärt, der folglich seinen Grund in der Erkenntnifs der Wahrheit, im Wissen haben mufs, wenn er vor der Vernunft gerechtfertigt werden soll, mithin, nach dem zuvor geführten Beweise, nicht blofs jene negative Beschaffenheit, dafs sein Inhalt keinem vorhandenen Wissen widerstreite, sondern einen affirmativen, positiven, bejahigen Grund in anderer schon erkannter und anerkannter, das ist gewufster Wahrheit. Auch haben wir schon oben (118) gezeigt, welches das auf solche bejahige Weise durch Wissen, oder wenigstens durch Ahnen, für jedes endliche Vernunftwesen begründete Gebiet des vernunftgemäfsen Glaubens ist. Und was insonderheit den *ahnenden* Glauben angeht, so kann derselbe doch nur unter der Bedingung vor der Vernunft gerechtfertigt werden, dafs vorausgesetzt wird, derselbe werde dadurch zu *schauendem*, *wissendem Glauben* erhoben werden, dafs die *Ahnung* selbst, durch tiefere Forschung und Einsicht in *Schauung*, das ist in vollendete Erkenntnifs, — in Wissen werde verwandelt werden.

Vernehmen wir aber, worauf anders als auf ein Wissen der Verfasser den Vernunftglauben zu gründen vermeint. Er sagt: 492 „Ein Glaube, der über das Wissen erhaben, und doch auch in „der Vernunft gegründet seyn soll, kann also nur aus einer rei„nen Vernunftidee entspringen, die schon defswegen, weil sie eine „Vernunftidee, also kein willkührliches Erzeugnifs der Einbildungs„kraft ist, nicht taüschen, aber auch keinem Wissensprincip wider„streiten kann, und doch von den eigentlichen Wissensprincipien *)

*) Statt *Wissensprincipien*, sagt genau in derselben Beziehung der Verfasser auch *Erkenntnifsprincipien*, z. B. S. 260 letzte Zeile und 261, 3. Zeile;

„verschieden seyn mufs.“ Ehe wir in das Einselne dieser Behauptungen eingehen, bemerken wir im Allgemeinen den Gedankengang, welchen der Verfasser hierbei nimmt. Der Verfasser geht von der völlig willkührlichen Annahme aus, dafs ein Glaube in der Vernunft gegründet sey, der über das Wissen erhaben sey; aber statt zu sagen: „*wenn* es einen Glauben geben soll, der über alles Wissen erhaben, und dennoch in der Vernunft gegründet ist“; wird das Urtheil in kategorische Form gebracht. Ferner wird ohne irgend zu erklären, was unter einer Vernunftidee gedacht werde, vorausgesetzt, dafs es Vernunftideen gebe, die kein Wissensprincip sind, mit keinem Wissensprincip streiten, und doch nicht taüschen. Endlich wird gesagt, dafs „also *nur*“ ein über das Wissen erhabener Glaube aus einer solchen Vernunftidee entspringe; aber dieses *also* ist in allem Vorigen so unbegründet, als dieses ausschliefsende *nur* willkührlich ist. Schon daraus ist offenbar, dafs diese willkührlichen Voraussetzungen weder Grundlage des „reinen Theismus“ und überhaupt einer „haltbaren Religionsphilosophie“ seyen, noch auf den Namen „Ideen zu einer haltbaren Religionsphilosophie“ Anspruch machen dürfen. Doch betrachten wir den Inhalt der zuletzt angeführten Sätze genauer.

Es kommt, um diese Behauptungen des Verfassers zu verstehen und zu würdigen, zuerst auf die wissenschaftliche Lehre von den Vernunftideen an, auf welche der Verfasser zwar in der zweiten Abhandlung (S. 105 — 131) hingewiesen, welche aber dort von ihm weder wissenschaftlich begründet, noch entwickelt worden ist, auch insbesondere nicht einmal soweit, dafs der Gliedbau der Ideen nach den obersten Stufen und Gliedern dargelegt wäre, so dafs man hier für die Grundlage des vom Verfasser geforderten über das Wissen erhabnen Glaubens, die eine oder die andre Idee auswählen könnte, falls diefs überhaupt angienge. Aber nur unter der Voraussetzung der wissenschaftlichen Erkenntnifs der Vernunftideen ist es möglich, auch das Verhältnifs derselben zu allem Erkennen und Wissen, besonders zu der höchsten Grunderkenntnifs, und zu der Selbsterkenntnifs des endlichen Vernunftwesens, als eingesehen vorauszusetzen. Auch
493 wir erkennen es als richtig an, dafs Vernunftideen, schon weil sie bestimmte Gedanken und Schauungen sind, keinem Wissensprincip widerstreiten; aber für des Verfassers Absicht ist es unnütz, Diefs blofs im Allgemeinen zu behaupten, es mufs bestimmt an dem Inhalte der Vernunftideen nachgewiesen werden. Nach

* wo er sagt, „dafs diese *Erkenntnifsprincipien* in der zweiten Abhandlung „erläutert sind“, woselbst der Leser auch unsre Kritik besagter Erkenntnifsprincipien findet.

Dem aber, was wir kurz vorher gezeigt haben, ist der Beweis, dafs irgend ein bestimmter vorgegebener Gedanke, z. B. eine bestimmte Vernunftidee, keinem Wissensprincip widerstreite, für den endlichen Geist unmöglich; und wenn dieser Beweis auch geliefert wäre, so wäre immer erst doch noch der bejahige Beweis zu führen, dafs dieser Gedanke in den Wissensprincipien mitenthalten, und durch dieselbigen, als durch sie bestimmt und bedingt, gegeben seye. — Nach dem Verfasser sind die Ideen „unmittelbare Vorstellungen, durch die sich die Vernunft ebenso„wohl über die aus der organischen Sinnlichkeit entspringenden „unmittelbaren Vorstellungen, als über die durch Abstractionen „gebildeten allgemeinen Begriffe erhebt" (S. 105 B.). Und unter diesen ist „die über alle übrigen Vorstellungen erhabene Idee „des Absoluten" (S. 107 B.), „worauf alle Causalschlüsse zurückweisen" (S. 108 B.), „und welche als gültige, constitutive Idee, als eine Idee, wodurch wir etwas in sich selbst Wirkliches und Ur-Wirkliches erkennen, indem wir es denken" (S. 109 B.), anerkannt werden mufs, „wenn nicht das ganze System des menschlichen Wissens sich in ein blofs logisches Vorstellungsgewebe verwandeln", (S. 108 B.), „wenn nicht vor der Vernunft alle Wirklichkeit zur blofsen Vorstellung werden soll" (S. 109 B.); „und im Bewufstseyn dieser Idee urtheilen wir, dafs das Urwirk„liche durch diese Idee sich unserm Geiste *unmittelbar kund thut* „*oder offenbart*" (S. 113 B.). Wir dürfen für das Verständnifs unserer hier folgenden Bemerkungen voraussetzen, dafs der Leser Das berücksichtige, was wir oben zur Kritik der soeben aus der zweiten Abhandlung wiederholten Behauptungen des Verfassers beigebracht haben. Dort haben wir bereits gezeigt, dafs der Gedanke des Absoluten, und die Anerkenntnifs seines Inhaltes auf dem Wege, den der Verfasser anzeigt, und aus den Grundlagen, die er anführt, nicht gewonnen werden kann. Den Gedanken, oder die unbedingte Schauung des Absoluten nennt der Verfasser auch eine Idee, und zwar die erste und höchste; und sie ist die einsige Idee, in Ansehung deren er sich doch wenigstens bemüht hat, die Befugnifs, sie als gültig anzuerkennen, nachzuweisen. Alle andern Vernunftideen hat er bisher weder aufgezeigt, noch die Befugnifs ihrer Gültigkeit nachgewiesen. Beides hätte aber müssen geschehen seyn, wenn hier die weitere Befugnifs stattfinden sollte, aus den Vernunftideen eine auszuwählen, die für des Verfassers angegebnen Zweck tauglich seye. Freilich sieht man nicht ein, wefshalb eine Vernunftidee kein Wissen, und kein Wissensprincip seyn soll, ebensowenig, warum es gerade nur Eine Vernunftidee und nicht alle seyn soll; und wenn es denn Eine nur seyn soll, wefshalb dazu nicht die erste

494 und höchste derselben, die Idee des Absoluten, die nach unserem Verfasser auch kein eigentliches Wissen ist, die am ersten taugliche seyn sollte. Der Leser mufs hier dem Verfasser blindlings folgen, oder sich selbst alle diese Fragen beantworten; in welchem letzterem Falle aber der Leser leicht auf einen ganz andern Weg gerathen würde, als der des Verfassers ist.

Wenn der Verfasser behauptet, dafs eine Vernunftidee schon defswegen nicht taüschen könne, weil sie kein willkührliches Erzeugnifs der Einbildungskraft seye, so folgt diefs weder an sich, noch nach seinen Voraussetzungen. Denn da eine Vernunftidee eine Vorstellung ist, und eine Vorstellung als solche, nach dem Verfasser kein Vertrauen und keinen Glauben verdient, wenn sie nicht sonst als ein Wirkliches darstellend erwiesen wird, so langt der Umstand, dafs sie nicht ein willkührliches Erzeugnifs der Einbildungskraft ist, zur Nachweisung ihrer Gültigkeit garnicht hin, sondern ist vielmehr zu dieser Nachweisung gar kein Moment. Aufserdem giebt es auch unwillkührliche Irrthümer, unwillkührlichen Wahn- und Aberglauben, — unwillkührliche Erzeugnisse der Einbildungskraft.

Der Verfasser sagt ferner, dafs die Vernunftideen nicht mit den Erkenntnifsprincipien streiten. Um diese Behauptung zu würdigen, ist zu bedenken, dafs die Vernunftideen selbst Erkenntnifsprincipien, und dafs umgekehrt alle Erkenntnifsprincipien entweder selbst Vernunftideen, oder Urtheile sind, welche Vernunftideen zu ihren Gliedern *(terminis)* haben. Es ist ferner zu erwägen, dafs alle Vernunftideen *), als die obersten Schauungen, Ein Gliedbau, Ein Organismus sind, und zwar der Eine innere Gliedbau der Einen unbedingten Idee des Absoluten, welche wir die Wesenschauung oder Gottschauung nennen; und dafs daher jede Vernunftidee, welches auch ihre Stufe und ihr Ort in diesem Einen Organismus der Ideen sey, ihren Inhalt und ihre Gewifsheit hat, an, in und durch die unbedingte Idee des Absoluten; und aufserdem durch gar Nichts eingesehen, oder erwiesen werden kann. Jede Vernunftidee ist mithin mit allen anderen zugleich wahr, und gültig, mit ihnen allen, mit jeder für sich, und mit jeder vereint mit jeder und mit allen, in ganzer Uebereinstimmung; jede ist eine wesenliche Wahrheit, ein wesenliches Moment mit allen anderen zugleich an und in der Einen unbedingten Grundidee des Absoluten, als der Einen Wahrheit. Daraus ergiebt sich sogleich, dafs eine jede Vernunftidee, wenn sie

*) Der Leser wird gebeten, zu bemerken, dafs wir hier im Sprachgebrauche des Verfassers reden, nicht aber in unserem Sprachgebrauche; nach welchem das Wort: Idee, eine beschränktere, doch immer noch eine weitere Bedeutung hat, als bei *Platon*. (Siehe zuvor 76, 206 N.).

wissenschaftlich erkannt ist, die Grundlage eines schauenden, wenn sie aber nur erst geahnet wird, die Grundlage eines ahnenden Glaubens seye, in dem von uns (119, 26, 490, 496) nachgewiesenen Sinne. Wobei zugleich erhellet, dafs der ganze Vernunftglaube sich zwar in der Einen Grundidee des Absoluten gründet, keinesweges aber auf irgend Eine, oder Einige, oder auf alle besondere in der absoluten enthaltenen Vernunftideen. Ferner ist hieraus klar, dafs die Grundlage des Vernunftglaubens nicht etwas Anderes als das Eine Wissen, das ist das Schauen des Absoluten, noch eine über das Wissen erhabne Vorstellung seye; sondern entweder wenn der Glaube der schauende ist, das Eine Wissen des Absoluten selbst, oder wenn er nur erst der ahnende ist, das Ahnen des Absoluten. Doch dieser Punkt verdient, noch besonders erwogen zu werden. 495

Es ist unmöglich, die Grundidee des Absoluten, oder besser: die Schauung des Absoluten, und den Organismus aller an und in ihr enthaltenen besonderen Ideen, aufserhalb des Erkennens und Wissens zu setzen. Denn die Grundidee, das ist die Wesenschauung, oder Gottschauung, ist das Eine, zugleich auch das allbefassende Erkennen und Wissen; und der Gliedbau der Vernunftideen, oder der Theilwesenschauungen, welche selbst die Grundbestandtheile aller gedenklichen Wissensprincipien sind, welche in Form des Urtheiles stehen, ist selbst der oberste Theil des an und in der Wesenschauung enthaltenen Erkennens und Wissens. Ebendaher kann auch nicht gesagt werden, dafs an sich irgend eine der Vernunftideen eine über das eigentliche Wissen erhabne Vorstellung ist; und ebensowenig, dafs sie nicht ein Wissensprincip ist. Wer also den Vernunftglauben in dem echten von uns oben (26, 33, 221, 119) nachgewiesenen Sinne dieses Wortes, und zwar den schauenden oder wissenden Vernunftglauben als in der Wesenschauung, und den bestimmten besonderen Inhalt des Einen schauenden Vernunftglaubens als in dem Organismus aller besonderen Vernunftideen, gegründet betrachtet, und zu erweisen unternimmt, der geht den einsig richtigen Weg, aber immer innerhalb des Wissens, und gemäfs dem Einen Princip, und dem darin enthaltenen Organismus der untergeordneten Principien des Wissens. Dann kann aber von einem Grunde des Glaubens, als des Fürwahrhaltens, welcher aufserhalb des Wissens, und über das Wissen erhaben wäre, nicht die Rede seyn. Ebensowenig könnte dann der Anschlag gemacht werden, den Grund des schauenden Vernunftglaubens blofs theilweis und einseitig, blofs nach Einer besonderen, untergeordneten Vernunftidee, z. B. wie der Verfasser thut, nach der Vernunftidee der Vollkommenheit, zu erforschen; weil dann doch nicht der ganze

Vernunftglaube, sondern nur einer seiner Zweige, wissenschaft-
lich erkannt werden könnte. Da aber nicht sofort in jedem
menschlichen Bewufstseyn Erkenntnifs, Wissen, der Wesenschau-
ung und des Organismus der Vernunftideen, und der Wissens-
principien ist, sondern in Vielen nur erst die Ahnung davon:
so entspringt dann im Geist' und Gemüthe des endlichen Vernunft-
wesens, wie wir gezeigt haben, der ahnende Vernunftglaube.
Aber auch der ahnende Vernunftglaube gründet sich seiner gan-
zen Wesenheit nach in der Ahnung des Absoluten, in der Gott-
496 ahnung, und das innere Mannigfaltige des ahnenden Vernunft-
glaubens gründet sich auf die mehr oder weniger vollständige
und geordnete Ahnung des Organismus aller Vernunftideen und
Wissensprincipien. Auch kann es allerdings geschehen, dafs der
in der Gottahnung stehende ahnende Vernunftglaube überwiegend
ausgebildet wird nach Einer Vernunftidee, wie der ahnende Ver-
nunftglaube des Verfassers nach der Idee der Vollkommenheit;
oder auch nach Einigen der Vernunftideen, jenachdem in dem
Einen Geiste die Ahnung dieser, in dem Andern die Ahnung
anderer Vernunftideen soeben die lichteste, klarste, bestimmteste
und reichste ist. Allein diese einseitige Ausbildung des ahnenden
Vernunftglaubens ist weder mit der allseitigen, gleichförmigen
Ausbildung des ahnenden, vielweniger aber mit der wissenschaft-
lichen allseitigen, gleichförmigen Ausbildung des schauenden Ver-
nunftglaubens zu verwechseln. Dafs der blofs ahnende Geist
diese Verwechslung mache, ohne es zu wissen, folgt aus der
Unvollendetheit seiner Entwickelungsstufe, und ist sehr verzeih-
lich; sowie es dann auch leicht geschehen kann, dafs der ahnende
Vernunftglaubige, nachdem ihm in redlicher Geistarbeit gemachte
Versuche, die Ahnung Gottes und der höchsten Vernunftideen
zum Wissen zu erheben, mislungen sind, sich überzeugt hält,
sein Vernunftglaube ruhe auf einem über alles menschliche mög-
liche Wissen erhabenen Grunde, weil er sich innig und bestimmt
bewufst ist, dafs sich derselbe auf die Ahnung Gottes und der
obersten Vernunftideen gründet, welche in seinem gegenwärtigen
intellectuellen Bildungstande in Wahrheit über alles dasjenige
Denken erhaben sind, welche *sein*, soeben bestehendes, eigent-
liches Wissen ausmachen.

Wenn demnach der Verfasser ganz unbestimmt sagt, „dafs
„ein vernünftiger Glaube nur aus einer reinen Vernunftidee ent-
„springen könne", so würden wir vielmehr sagen: dafs aller und
jeder vernünftige Glaube, sofern er rein, und unvermischt mit
Wahn, an sich müsse begründet seyn, und von dem Glaubigen
müsse erkannt werden, als gegründet in der erkannten und ge-
wufsten, oder wenigstens in der geahneten, Einen unbedingten

Vernunftidee des Absoluten, das ist in der Wesenschauung oder Gottschauung, oder in der Wesenahnung oder Gottahnung; nach seinem besonderen Inhalt aber als begründet in dem erkannten oder geahneten Organismus aller in der Einen Grundidee enthaltenen besonderen Vernunftideen.

Der Verfasser erkennt zwar den Gedanken, oder wie er sagt „die Vorstellung“ des Absoluten als die höchste Vernunftidee an, wie wir in der zweiten Abhandlung gesehen haben; er erkennt es an, dafs ohne sie als gültig anzunehmen, alles Wissen in 497
Zweifel dahin sinke; aber er erkennt das Absolute, und Gott als das Absolute nicht selbst auf unbedingte Weise an, sondern stützt sich dabei auf das subjective Selbst-Vertrauen der sich selbst erkennenden endlichen Vernunft; und defshalb vermag er die Wesenschauung oder Gottschauung, die er gleichwohl als eine „Anschauung“ anzuerkennen nicht ungeneigt ist (240 ff., 416) dennoch nicht als das *eigentliche Wissen* anzuerkennen. Ferner scheint es, als wenn „die Idee des Absoluten“ im Sinne des Verfassers einen Inhalt habe, da er selbige, freilich auf negativ-negative vermittelte und relative Weise, als das Urwirkliche betrachtet, [*worunter*] er das *Wesenliche* selbst zu verstehen scheint; es kommt aber doch nicht zur Einsicht eines wesenhaften Inhaltes, da es bei dem Gedanken der Wirklichkeit als eines der Modalitätsbegriffe oder Seynartbegriffe, nächst der Möglichkeit und Nothwendigkeit sein Bewenden hat, welche Begriffe insgesammt wiederum lediglich formal, und gegen ihren Inhalt, da sie von dem Verfasser als Gemeinbegriffe, oder als Verstandeskategorien betrachtet werden, indifferent sind. Ferner sagt zwar der Verfasser, die Idee des Absoluten seye kein abstracter Begriff, indem derselbe nicht durch entsinnlichende Abstraction zustandekomme; gleichwohl ist die Idee des Absoluten, wie der Verfasser sie aufstellt, in Wahrheit dennoch nur ein Allgemeinbegriff, oder Abstractbegriff, da es auch Abstractbegriffe [*giebt*], die durch ganz anderartige Abstraction als die „entsinnlichende“, die der Verfasser mit *Jacobi* (178, 349) als die einsige ansieht, ins Bewufstseyn kommen; denn die Idee des Absoluten wird von unserem Verfasser als reine Unbedingtheit, als eine Wesenheit „überhaupt“ (791 N.) ausdrücklich bestimmt. Die Idee des Absoluten ist ihm kein Wesenbegriff (177 N.), welche zugleich die Momente der Einheit, Selbheit und Ganzheit an sich ist; denn aufserdem könnte er nicht den Gedanken für möglich halten, dafs irgend etwas in irgend einer Hinsicht aufser dem Absoluten weset, und ist; da hierdurch sowohl die Unbedingtheit der Einheit, als die der Selbheit oder Selbständigkeit, als auch die der Ganzheit,

das ist die Unendlichkeit *), verneint und aufgehoben wird. Da mithin dem Verfasser der Gedanke des Absoluten bloſs ein Inhaltleeres, Formales, ein bloſs Allgemeines, oder ein bloſses Ueberhaupt, darbietet, so ist es ihm freilich unmöglich, diese Idee als das eigentliche Eine Wissen, und zugleich als die Eine und Einsige Grundlage des Vernunftglaubens anzuerkennen. Vielmehr muſs der Verfasser ebendeſshalb darauf bedacht seyn, der Idee des Absoluten einen Inhalt, eine Erfüllung mit Wesenlichem, zu verschaffen; und da er überhaupt selbst die Anerkenntniſs jener
498 leeren bloſs formalen Idee des Absoluten auf die Elemente des Selbstbewuſstseyns des sich selbst erkennenden endlichen Vernunftwesens gründet und stützt, so bot sich ihm der Gedanke dar, den Inhalt der Idee des Absoluten ebendaher zu entlehnen, und mit den erforderlichen Abänderungen *(mutatis mutandis)* die Wesenheiten oder Eigenschaften des endlichen Vernunftwesens, die selbiges an sich und in sich als Geiste und als Menschen findet, in jene Idee des Absoluten, als in eine leere Form oder Fach hinauf und hineinzutragen, kurz die Wesenheit des Absoluten anthropomorphisch und anthropopathisch zu bestimmen. Ein Verfahren, worüber wir schon früher Einiges bemerkt haben (25, 69, 93, 102, 195, 359) und dessen genaue Prüfung uns weiter unten bevorsteht, welches aber hier nur vorläufig erwähnt wird, um den Gedankengang unseres Verfassers sichtbar zu machen. Um nun aber diese Erfüllung des leeren Gedankens des Absoluten als des Urwirklichen mit einem wesenlichen, anschaulichen Inhalte von unten herauf aus der endlichen Sphäre des endlichen Vernunftwesens zu Stande zu bringen, bedarf der Verfasser eines vermittelnden Gliedes, worin sowohl jene Idee des Absoluten als des Urwirklichen, als auch jene angeblichen Elemente der sich im Menschen selbsterkennenden endlichen Vernunft, als in einem Dritten *(termino medio)* zusammenkämen, wodurch dann in Form eines Schlusses das Absolute und das endliche Vernunftwesen verbunden werden, und sich wechselbestimmend durchdringen möchten. Daſs dann dieses vermittelnde Glied ihm zugleich als die eigentliche Grundlage des Glaubens erscheinen müſste, ergiebt sich leicht aus allem Vorigen. Ganz anders würde der Verfasser gesehen haben, und einen ganz andern Weg würde er hierbei eingeschlagen seyn, wenn der oben bezeichnete Standpunkt der metaphysischen Speculation für ihn nicht ein „Wendepunkt“ (203, 377), sondern ein Mittelpunkt des allseitigen Fortganges in die Tiefe, wie für den Absolutisten, geworden wäre.

*) Daſs die Unendlichkeit unbedingte Ganzheit ist, ist schon oben (74 f.) gezeigt.

Dieses vermittelnde Glied, woraus auch der Vernunftglaube
entspringe, soll nun nur eine Vernunftidee seyn können, ohne
dafs die Nothwendigkeit hievon bewiesen wird; und zwar unter
Bestimmungen, deren Ungrund wir im Nächstvorigen umständlich
gezeigt haben. Freilich mufste sich der Verfasser, „auf jenen
Wendepunkt seiner Speculation“ gestellt, nach vermittelnden
Ideen, das ist nach den Vernunftideen umsehen. Aber deren
Gebiet ist weit, und unendlich reichhaltig an besonderen Ideen.
Der Verfasser schlägt aber statt jeder und aller anderen Vernunft- 499
ideen zu dieser vermittelnden Idee die Idee der Vollkommenheit
mit folgenden Worten vor, die unmittelbar nach den zuletzt-
angeführten (S. 256 B.) gefunden werden. — „Eine solche Idee
„könnte nun wohl die Idee der *absoluten Vollkommenheit* seyn.“ —
Aber abgesehen davon, dafs es als willkührlich erscheint, dafs
das geforderte vermittelnde Glied gerade eine Vernunftidee seyn
müsse, ist vom Verfasser gar kein Grund angegeben worden,
wefshalb er gerade die Idee der absoluten Vollkommenheit aus-
wählt, die er ebenfalls wieder nur als eine formale, allgemeine
und gegen den Inhalt indifferente Eigenschaft darstellt und be-
handelt. Das Willkührliche und Vage dieser Wahl giebt sich
schon durch das „eine solche“, und durch das „könnte nun
wohl“ zu erkennen. Doch, was wir Näheres hiervon halten,
wird zu des Verfassers hernach folgender Abhandlung von der
Idee der Vollkommenheit als Glaubensgrundes bemerkt werden.

Ehe aber zu dieser Abhandlung fortgeschritten wird, bemerkt
der Verfasser noch: dafs er „die abgesonderte moralische Erklä-
„rung des Begriffs vom religiösen Glauben im Sinne der Kant'-
„schen Schule hier noch unberührt lasse.“ *Kant* aber nimmt in
die allgemeine Erklärung des Glaubens das moralische Element
garnicht auf, sondern definirt den Glauben als ein Fürwahrhalten
aus subjectiv zulänglichen, objectiv aber unzulänglichen Gründen;
und behauptet ebendefshalb, dafs das Glauben, als solches, dem
Wissen, als dem Fürwahrhalten aus objectiven Gründen allemal
nachstehe. — Dafs nun unser Verfasser in jene Kantische Erklä-
rung des Glaubens mit der That, das ist dem Inhalte seiner Glau-
benslehre nach einstimme, behaupten wir, da sogar die von ihm
sogenannten eigentlichen Wissensprincipien, nebst jenem angeb-
lichen Vertrauen auf die sich im Menschen selbst erkennende
Vernunft, worauf sogar die Annahme der Idee des Absoluten,
als einer nicht taüschenden Vorstellung [*beruht*], lauter in der End-
lichkeit des sich selbstbewufsten endlichen Vernunftwesens befan-
gene, das ist lauter *subjective* Gründe und Grundlagen sind, so-
wohl dessen, was er Wissen, als auch jenes, was er Glauben
nennt. — Wir aber stimmen nicht in diese Erklärung des Glau-

bens mit *Kant* und *Bouterwek* zusammen, sobald sie die allgemeine, allumfassende Definition seyn soll; indem wir zwar zugeben, dafs ein Theil des Glaubens und zwar auch dieser nur zumtheil auf subjectiven Gründen ruhe; aber auch behaupten, dafs der Glaube eben insofern auch nur das Subjective, das ist, das endliche Vernunftwesen selbst, betreffe; und wissen, dafs der Glaube in Ansehung ewiger Wahrheiten, und in Ansehung
500 des Verhältnisses des Endlichen und Individuellen zu dem Ewigen und zu dem Absoluten, auf objectivem, d. h. von aller endlichen Subjectivität unabhangigem Grunde ruhe, das ist in der Wesenschauung selbst gegründet seye, und dann in und unter selbiger, weiter in dem Organismus der in ihr enthaltenen Vernunftideen; welche Grundlage des Vernunftglaubens rein und ganz und unbedingt, und von aller Selbsterkenntnifs des endlichen Geistes unabhangig anerkannt und eingesehen werden mufs. *)

Wir mufsten uns bei diesem Gegenstande defshalb länger verweilen, weil *Bouterwek*, sowie *Jacobi*, auf die Behauptungen, die wir sorgfältig erklärt und widerlegt haben, die Möglichkeit und die Befugnifs gründet, in das Gebiet des Gedankens und der Erkenntnifs eine fremdartige Grundlage (s. hier zuvor 36—39 u. 307, 485), und zwar aus dem Gefühlsvermögen, einzuführen, und sich zugleich eine beliebige Ausflucht, nach *Jacobi* in jenen der Wissenschaft unzugänglichen Ort (18, 170 f.), nach *Bouterwek*, in jenen Zustand, wo sich der bestimmte Gedanke in unaussprechliche Gefühle verliert, offen zu erhalten. Denn wenn nur erst einmal zugestanden wäre, dafs es Vernunftideen gebe, die ohne ein eigentliches Wissen und ohne Wissensprincipien zu seyn, über das Wissen erhaben wären, und doch „nicht taüschen könnten", so steht dann ein weites Feld von willkührlichen Annahmen und Hypothesen offen, um Dasjenige zu finden, wodurch sich der Geist inne werde, dafs diese Vernunftideen, ohne ein Wissen zu seyn, doch nicht taüschen, doch sachliche Wahrheit enthalten, die noch dazu über alle Wahrheit, die man „eigentlich" *wissen* könne, erhaben seye. Dazu kann nun das Gefühlsvermögen aufgeboten werden, wie von *Jacobi* und *Bouterwek* geschieht, oder auch das Willensvermögen, wie von *Kant* geschehen, jedoch mit dem vernunftbesonnenen Vorbehalte, dafs selbiges nicht sowohl einen speculativen Beweis, als vielmehr blofs ein subjectives Moment abgebe, bei dem Mangel eines speculativen Beweises an der Waage der Gründe, einen für das denkende Subject hinlänglichen Ausschlag zu bewirken. Wird aber gezeigt, dafs die

*) Der Leser vergleiche hier mittelst des Sachverzeichnisses Was wir oben schon über den Glauben bemerkt haben, und Was wir unten hierüber noch weiter sagen werden.

Vernunftideen die erwähnten Eigenschaften: kein Wissen, keine Wissensprincipien, und doch über das Wissen erhaben zu seyn, nicht haben, sondern dafs sie gewufst werden können und sollen als Ein in dem Einen Erkennen Gottes enthaltener Gliedbau; und wird zuhöchst eingesehen, dafs alles Wissen und alles Ahnen 501
und Glauben mit dem Einen unbedingten Wissen und Ahnen Gottes, und mit dem Einen unbedingten Glauben an Gott steht und fällt: so wird dann die Selbständigkeit der Erkenntnifs behauptet, und jedes fremdartige Princip vom Gebiete des Erkennens abgehalten; und es findet dann gar kein Bedürfnifs einer Ergänzung des Erkennens durch das Gefühl und den Willen statt. Dann ist es ebenfalls möglich, die selbständige Wesenheit des Gefühles und des Willens, und das Verhältnifs beider unter sich und zum Erkennen, wissenschaftlich zu erkennen; und dann ist es unmöglich, in die Lehre *Jacobi's* und *Bouterwek's* zu verfallen, und den Ungrund derselben sowie die geistigen Veranlassungen zu selbiger nicht einzusehen.

„*Verhältnifs des wahren Begriffs von Gott zum Begriffe* „*der absoluten Vollkommenheit.*“

Der nächste Anlafs, wefshalb der Verfasser sich zur Betrachtung des Verhältnisses „des Begriffes von Gott zu dem Begriffe der absoluten Vollkommenheit“ wendet, ist, dafs er die Abhandlung des Theismus mit Beantwortung der Frage beginnt: „ob eine „intuitive Erkenntnifs Gottes möglich sey“, oder: „ob die Ver„nunft die Wirklichkeit eines Gottes erkenne.“ Da er nun diese Frage durch einen apagogischen und zugleich disjunctiven Beweis mit Nein zu beantworten gedenkt, das ist, durch Widerlegung aller Beweisarten vom Daseyn Gottes, die überhaupt möglich seyen; und da allen diesen Beweisarten die Idee der absoluten Vollkommenheit, nach seiner Meinung, zum Grunde liegt, so mufste hier allerdings schon um defswillen eine Erörterung der Idee der absoluten Vollkommenheit vorausgehn. Ueberhaupt aber mufste sich dem Verfasser die Idee der absoluten Vollkommenheit, als den Gedanken Gottes und das individuelle Selbstbewufstseyn vermittelnde und verbindende Vernunftidee, zum Behuf der aufzustellenden Theorie des Vernunftglaubens dadurch empfehlen, dafs diese Idee, obschon lediglich formal, dennoch insofern allumfassig ist, als sie die organische Gesammtheit aller Wesenheiten, oder: die Totalität aller Realitäten ist, also für die Vermittelung der geforderten Vereinigung des Gedankens: Gott, mit dem Inhalte des Selbstbewufstseyns des endlichen Vernunftwesens gleichsam die ganze Breite *(latitudo)* darbietet, besonders aber geeignet ist, alle moralische Eigenschaften der vernünftigen Per-

sönlichkeit, oder der Geistigkeit des endlichen Vernunftwesens, in sich zusammenzufassen, damit sie dann, also vereinigt, in den Gedanken des Absoluten hinauf und hineingetragen werden, und den Gedanken des Absoluten in den Gedanken Gottes als eines absolut vollkommnen Geistes umwandeln mögen. Da nun, nach dem Verfasser, aus den vorhin erwähnten vermeinten Gründen, nur auf diesem Wege eine glaubige Anerkenntnifs Gottes möglich ist, welche nothwendig die Grundlage und den Haupt-
502 inhalt des Theismus ausmacht, der nur dadurch, dafs Gott als der absolut vollkommne Geist anerkannt wird, ein reiner ist: so mufs der Verfasser behaupten: „Mit der Idee der absoluten Voll„kommenheit stehen und fallen alle Systeme des reinen Theismus. „Wir müssen also, ehe wir weiter gehen, bei dieser Idee noch „verweilen.“ — Hierauf giebt der Verfasser folgende Erklärung des Begriffes der Vollkommenheit. —

„Alle relativen Bedeutungen des Wortes *Vollkommen* zielen „auf ein Absolutes hin. Vollkommen überhaupt nennen wir Das„jenige, dessen Daseyn allen Mangel ausschliefst. Vollkommen „in seiner Art heifst daher jedes Ding, dem nichts fehlt, was „zur Natur eines solchen Dinges gehört. Nun ist aber alles end„liche Daseyn ein mangelhaftes insofern, als es nur ein relatives, „und als solches, von etwas aufser ihm abhängiges Daseyn ist. „Vollkommen in der ganzen Bedeutung des Worts ist also ent„weder garnichts, oder nur das Absolute.“ Die Erklärung der Vollkommenheit, dafs sie allen Mangel ausschliefst, ist doppelt negativ, das ist, dadurch mittelbar, und durch Umschweif, bejahig, dafs eine Verneinheit von dem zu Definirenden verneint wird. Das was hier verneint wird ist der Mangel; Mangel aber ist eine Verneintheit der Wesenheit an irgend einem Gegenstande, also theilweise Verneintheit an der übrigens bestehenden Wesenheit eines Gegenstandes, weil wenn die Verneintheit ganz wäre, eben kein reeller Gegenstand, sondern lediglich das bezugliche Nichts gedacht würde. Diese übrigens bestehende Wesenheit des Gegenstandes, woran die Verneintheit, als theilweise Nicht-Wesenheit, das ist als Mangel gedacht wird, wird aber weder durch den Gedanken des Mangels noch durch die hernachmalige Aufhebung oder Verneinung des Mangels berührt, noch erkennbar, obschon selbige zur Vollkommenheit des Gegenstandes grundwesenlich gehört; — woraus allein schon hervorgeht, dafs diese negativ-negative Definition der Vollkommenheit fehlerhaft ist, weil sie einen Theil des zu Definirenden, nehmlich die Wesenheit woran der Mangel, nicht trifft, also zu eng *(angustior definito)* ist. — Der Verfasser setzt hierbei abermals *Daseyn* statt *Wesenheit*, oder statt: *daseyende Wesenheit*, worin wir ihm aus den

oben angeführten Gründen (220, 232 f., 100) nicht folgen können. Dieser verworrene Sprachgebrauch richtet besonders hier eine grofse Undeutlichkeit und Unklarheit an, wo endliche Wesen, bei denen Wesenheit und Daseynheit nicht gleichen Umfang haben, mithin nicht zusammenfallen (coincidiren und congruiren), von dem Einen unendlichen Wesen unterschieden werden müssen, dessen Wesenheit und Daseynheit auf gleiche Weise unbedingt und unendlich, also gleichumfangig (congruent und reciproc) sind. Zuförderst aber ist zu bemerken, dafs selbst nach der bisherigen formalen Logik eine bejahige Definition jeder verneinigen, auch 503
jeder verneint-verneinigen vorzuziehen, also auch vielmehr eine bejahige Definition der Vollkommenheit zu suchen ist. Bejaht bestimmt ist aber zunächst der blofse Allgemeinbegriff der Vollkommenheit: *vollständige Wesenheit*, *Vollwesenheit*, also aus dem Allgemeinbegriffe der *Wesenheit*, und dem Allgemeinbegriffe der *Vollheit* oder *Fülle*, als derjenigen Bestimmnifs, nach welcher die Wesenheit erkannt werden soll, zusammengesetzt. So allgemein und überhaupt bestimmt, das ist als blofser Allgemeinbegriff, gilt Vollkommenheit sowohl von dem unendlichen Absoluten, als von jedem endlichen Bedingten, als auch von allem Zeitlich-Individuellen, nur mit denjenigen wesenlichen, unterscheidenden Weiterbestimmnissen, die durch Unendlichkeit und Endlichkeit, Unbedingtheit und Bedingtheit, Selbständigkeit und Bezugheit, Ewigkeit und Zeitlichkeit hinzukommen. Was nun das Eine Element des Begriffes der Vollkommenheit betrifft, das ist die Vollheit, Fülle, oder Vollständigkeit, so nimmt selbiges auch der Verfasser mittelbar in seine Erklärung auf, indem er sagt: „voll„kommen in seiner Art ist, dem nichts fehlt, was zur Natur „eines solchen Dinges gehört." Unter „Natur eines solchen Dinges" kann aber nur das ihm allein eigenthümlich Wesenliche, seine Eigenwesenheit, verstanden werden. Also wäre, nach dem Sinne des Verfassers, jedes Ding in seiner Art vollkommen, welches alles ist und hat, was zu seiner Eigenwesenheit gehört. Aber in dem bildlichen Worte: „gehört", ist noch eine Vieldeutigkeit, weil es nicht anders heifsen kann, als: „*wesenlich ist*"; weil es mithin sowohl alles umfafst, was ein Ding als solches an sich selbst und in sich selbst, als auch alles Das, was es infolge seiner *inneren* Eigenwesenheit und zugleich infolge der Eigenwesenheit alles mit ihm in Beziehung und Vereinwesenheit stehenden ihm *aüfseren* Wesenlichen, eben in Beziehung zu diesem ihm aüfseren Wesenlichen, ist und hat. Daher denn an allen in irgend einer Hinsicht endlichen, bestimmt-gearteten Dingen die innere Vollkommenheit von der aüfseren unterschieden, und beiderlei Vollkommenheit in die Eine Gesammtvollkommenheit der

endlichen Dinge vereint gedacht wird. Aber ein Hauptpunkt für die bestimmtere Erklärung des Allgemeinbegriffes: Vollkommenheit ist ferner die Unterscheidung der ganzen Eigenwesenheit von der theilhaften oder theilheitlichen *(particularen)* Eigenwesenheit, verbunden mit der zugleich bestehenden Unterscheidung der Wesenheiten oder Eigenschaften, die *an* einem Gegenstande sind, das ist, die ihm durch und durch nach seinem ganzen Inhalte zukommen, von den Wesenheiten oder Eigenschaften, die *in* ihm sind, das ist die nur von seinen inneren Theilen, oder auch von seinen Theilwesenheiten gelten. Denn da die Eigenwesenheit jedes Wesenlichen, das ist jedes Wesens und jeder Wesenheit, zuerst und zuhöchst Eine, eine selbe und ganze, ist, so ist eben
504 Diefs die Ersterfordernifs der inneren Vollkommenheit, dafs das vollkommene Wesen Einheit, Selbheit, Ganzheit habe. Daher kann auch schon das in sich Einfache, welches an sich nur einerlei, ungegenheitlich, untheilig, unverschieden und ununterscheidbar ist, oder gedacht wird, sey es nun dafs diese Einfachheit ursprünglich, oder dafs sie ganze Vermittelung einer wesenlichen Gegenheit, als Indifferenz oder Neutralisirtheit, ist, in dieser Hinsicht vollkommen genannt werden, dafs es Einheit, Selbheit, Ganzheit, hat; und wo eben diese Einfachheit oder durchgängige Einerleiheit die Eigenwesenheit des Gegenstandes ausmacht, so macht selbige auch sogar einsig und allein dessen innere Vollkommenheit aus, wie wir z. B. an den reinen Elementen des Leiblichen, an Licht, Feuer, Luft, Wasser, Erde sehen, und davon urtheilen. Diese Vollkommenheit der Einheit als Einfachheit und Einerleiheit ist zugleich *Reinheit* der *Wesenheit*; und in diesem Sinne fällt die Vollkommenheit eines Gegenstandes mit dessen reiner Einheit, Selbheit und Ganzheit zusammen. Wird aber auf die innere Mannigfalt der Theile und der Wesenheiten oder Eigenschaften eines Gegenstandes gesehen, und die Vereinganzheit dieser Theile und Wesenheiten, oder die verbundene Allheit, oder die Totalität derselben gedacht, so entsteht der Gedanke der Vollkommenheit im gewöhnlichen Sinne, welche also Vereinganzheit oder Vollständigkeit der Wesenheit ist, sofern diese in sich eine abgeschlossene Mehrheit ist.

„Nun ist aber", so fährt der Verfasser nach den zuletzt angeführten Worten fort, „alles endliche Daseyn ein mangelhaftes „insofern, als es nur ein relatives, und, als solches, von etwas „ausser ihm abhängiges Daseyn ist." Dieser Satz aber ist nicht zuzugeben, und streitet sogar wider die soeben vorausgegangene Erklärung des Verfassers, dafs alles in seiner Art vollkommen ist, dem nichts fehlt, was zu seiner Natur gehört. Wenn also nur ein endliches Wesenliches alles Das an und in sich ist, was

sein eigenthümliches Wesenliche ausmacht, so hat es innere Voll-
kommenheit; und wenn es dabei auch zu allem Aüfseren in dem-
jenigen Verhältnisse steht, welches seine innere Wesenheit im
Verhältnisse zu dem Aüfseren mit sich bringt, und überhaupt
derselben angemessen ist, so hat es auch aüfsere Vollkommenheit.
Aber eins dieser aüfsern Verhältnisse, welches dem Endlichen
als Endlichen zukommt, ohne welche es nicht endlich seyn, noch
als Endliches bestehen kann, welches also zu den Wesenheiten
seiner Art gehört, ist, dafs es alles Andre nicht ist und zugleich,
dafs es von Anderem aufser ihm verursacht, durch Anderes
aufser ihm mitbedingt, und mit Anderem aufser ihm in Wechsel-
wirkung ist. Dafs also von jedem Endlichen alles Andre und
Fremde gesondert seye und von ihm abgehalten werde, dafs es
mit allem Aüfseren in der erforderlichen Verursachtheit, Abhan-
gigkeit, Wechselbedingheit, und Wechselwirkung stehe, ist sogar
Bedingnifs der inneren Vollkommenheit jedes endlichen Wesen-
lichen; z. B. aller endlichen Naturgebilde, jedes Menschen, jedes 505
Volkes, jeder Menschheit auf einem Himmelswohnorte. Unter
Mangel versteht ohnehin kein Deutscher ein blofses Nichtseyn
oder Nichthaben, sondern blofs ein Nichtseyn und ein Nicht-
haben dessen, was zu der Eigenwesenheit dessen gehört, dem es
mangelt. Mangel bezieht sich allemal auf eine Zweckstellung,
auf eine Forderung, auf ein Bedürfnifs, welche durch die Eigen-
wesenheit der Sache selbst bestimmt werden. Wenn daher der
Verfasser weiter scheinbar aufwärts schliefst: „Vollkommen in
„der ganzen Bedeutung des Worts ist entweder garnichts, oder
„das Absolute“, so geben wir zwar diesen Satz unbedingt zu;
nicht aber dafs derselbe aus diesen Voraussetzungen des Verfas-
sers folgt, noch, dafs der Gedanke der Vollkommenheit des End-
lichen auf die Vollkommenheit des Unendlichen hinweist. Denn
der Gedanke des Endlichen führt überhaupt in keiner Hinsicht
über das endliche Gebiet seiner Wesenheit hinaus, und insbe-
sondre nicht hinsichts der Vollkommenheit, indem das Endliche
als solches, gerade darin und dadurch vollkommen ist, dafs es
dieses Wesenliche innerhalb *dieser* Grenze ist und darlebt, und
jedes *andere* Wesenliche, aufserhalb *dieser* Grenze, nicht; daher
denn auch der Gedanke der aüfseren Vollkommenheit eines End-
lichen schon selbständige Erkenntnifs dessen, was aufser diesem
Endlichen, es mitbestimmend, da ist, voraussetzt.

Ganz anders aber gestaltet sich die Ansicht und Einsicht der
Vollkommenheit, wenn sie als *Idee*, das ist als ein in seiner Art
Einer, selber, ganzer, mithin unendlicher und unbedingter *Ver-
nunftbegriff*, das ist als *Theil-Wesenschauung* erkannt und aner-
kannt wird, folglich als Grundwesenheit Wesens, das ist Gottes;

so dafs der Vernunftbegriff: *Vollwesenheit*, oder: *Vollkommenheit*, als Grundwesenheit Gottes, auch zugleich aller endlichen Wesen und Wesenheiten endliche Vollwesenheit in und unter sich begreift, und zwar zugleich die unbedingt seyende, die urwesenlich seyende, die ewig seyende, die zeitlich seyende, und die zeitewig seyende Vollwesenheit Gottes und aller endlichen Wesen und Wesenheiten in Gott befafst. Oder mit andern Worten, der Vernunftbegriff der Vollkommenheit umfafst dann die Vollkommenheit der unbedingt daseyenden Wesenheit, die Vollkommenheit der ewigen Wesenheit, die Vollkommenheit der zeitlichen Wesenheit oder des Lebens, und die Vollkommenheit die aus diesen Theilvollkommenheiten vereint ist. Und da der *Begriff*, im jetzt gewöhnlichen beschränkten Sinne dieses Wortes, das Ewigwesenliche und Allgemeinwesenliche seines Inhaltes befafst, so enthält mithin die *Idee*, oder besser: die Theilwesenschauung der Vollkommenheit, auch in und unter sich den Begriff, und den Allgemeinbegriff der Vollkommenheit. Die Vollwesenheit oder Vollkommenheit Gottes selbst ist diejenige Wesenheit Gottes, wonach
506 Gottes Eine, selbe, ganze Wesenheit der Gliedbau aller unterscheidbaren Theilwesenheiten Gottes ist. *) Oder mit andern Worten: die Vollkommenheit Gottes ist die Wesenheit Gottes, das ist die Gottheit, selbst, sofern selbige der Gliedbau oder der Organismus aller unterscheidbaren Wesenheiten oder Eigenschaften Gottes ist. Annähernd an diese reinwissenschaftliche Ausdrückung der Vollwesenheit Gottes kann gesagt werden: Gott ist vollkommen als die Totalität aller Realitäten; oder, schon weniger angemessen: Gott ist vollkommen als das allerrealste Wesen (*Deus est ens perfectissimum, quatenus ens realissimum*). Sofern mithin durch das Wort: *das Absolute*, das Eine, selbe, ganze

*) Vielen werden diese reinwissenschaftlichen Ausdrückungen auffallend seyn. Ich bediene mich derselben aus Pflicht, und aus Achtung für den Leser, weil ich das nach meiner Ueberzeugung Bessere und Befste nicht ganz zurückhalten darf. Wegen der Worte: *Glied*, *Gliedbau*, *gliedbaulich*, erwäge der Leser die früheren Bemerkungen (352 N.). Wollte man hier, statt: *Gliedbau* oder *Organismus*, setzen: *System*, *Gesammtheit*, *Inbegriff*, *das Ganze*, *das Vereinganze*, so bezeichnen alle diese Wörter nur Theilwesenheiten derjenigen Wesenheit, die ich mit *Gliedbau* oder *Organismus* sachgemäfs und sprachgeistgemäfs bezeichne. Wie wichtig für die Höherbildung und Weiterbildung des gesammten Menschheitlebens neue sachgemäfse Wörter und Rednisse sind, wo angemefsne fehlen, habe ich an einem andern Orte (in der Schrift: *Von der Würde der deutschen Sprache*) ausgesprochen. Nicht Lust an Neuheit, sondern Lust an der *ewigen* Wahrheit, und Streben, die heilige Sache der Wissenschaft auch von dieser Seite zu fördern, bestimmt meinen reiflich überlegten Sprachgebrauch; — wobei ich jeder Belehrung offen stehe.

Wesen, das ist, *Gott*, bezeichnet wird, ist der Satz: nur das Absolute ist absolut vollkommen, richtig.

Hätte nur unser Verfasser diesen richtigen Gedanken: dafs nur „das Absolute in der ganzen Bedeutung des Wortes vollkom- „men ist“, rein, ganz, selbständig gedacht, so würde er auch eingesehen haben, dafs mit der Vollkommenheit Gottes zugleich gedacht ist, dafs nicht das Geringste Wesenliche auf seine endliche Weise vollkommen seyn kann, wenn es aufser Gott gedacht wird. Denn sollte auch nur das geringste Wesenliche in nur irgend einer Beziehung mit Gott als dem Vollkommnen nicht in Einheit der Wesenheit seyn, das ist, sollte das geringste Wesenliche ohne Gott und aufser Gott seyn, und bestehn, so wäre nicht allein die Absolutheit Gottes, nicht allein die Einheit, Selbheit, und Ganzheit Gottes, sondern auch die Vollwesenheit oder Vollkommenheit Gottes aufgehoben, hinsichts deren Nichts, das ist, kein Etwas fehlen, das ist nicht in Gottes Wesenheit mitenthalten seyn kann. — Dann würde der Verfasser nicht auf die nun folgenden, den Satz: dafs das Absolute allein absolut vollkommen ist, vernichtenden Behauptungen gerathen seyn, die er, wie gewöhnlich, geschichtlich einführt, die wir aber, abgesehen vom Geschichtlichen, rein prüfen müssen.

Um nehmlich seine Lehre von der Beziehung des Moralischen zu der Vernunftidee der Vollkommenheit einzuleiten, behauptet er, dafs das Moralische nicht Etwas der Realität Untergeordnetes, sondern dafs es die Realität selbst ganz und erschöpfend, sey.
Der Verfasser versteht dabei unter *Realität*, die Wesenheit selbst, 507
da er die *Spinozische* Erklärung der Vollkommenheit als *vollendeter Realität* für richtig erklärt; welches auch schon daraus klar ist, dafs er statt: *Realität*, gewöhnlich: *Wirklichkeit*, setzt, welches ihm überall die *daseyende Wesenheit*, sowie: *das Wirkliche*, das *daseyende Wesenliche* bedeutet. Ist nun Diefs angenommen, so ist gleichwohl die Moralität, selbst als Gemeinbegriff erfafst, *unter* dem Gemeinbegriffe: daseyende Wesenheit, das ist *Realität, Wirklichkeit*, enthalten, da die Moralität offenbar für eine daseyende Wesenheit, sowie das Gute für ein zeitlich daseyendes Wesenliche, gehalten und erklärt wird. So zeigt sich schon die Sittlichkeit des Menschen als nur Eine bestimmte Eigenschaft unter allen übrigen Eigenschaften des Menschen. Wird aber, höher, die Moralität als Idee, als Theilwesenschauung, das ist: als Heiligkeit Gottes, als diejenige Grundwesenheit Gottes gedacht, wonach Gott in Einem freien Willen seine Wesenheit, seine Gottheit, in der Zeit darbildet; so erscheint auch dann die heilige Güte Gottes nicht als die ganze Wesenheit Gottes, nicht als die ganze Gottheit, als wenn Gott nur seine heilige Güte wäre;

sondern eben nur als diese bestimmte, in ihrer Art Eine, selbe, ganze, mithin unendliche und unbedingte Wesenheit oder Eigenschaft Gottes unter allen anderen unterschiedenen Wesenheiten oder Eigenschaften Gottes. Die Sittlichkeit des Menschen bezieht sich auf das in der Zeit darzustellende oder darzulebende Wesenliche, das ist auf das Gute, und sie ist mithin, wenn sie auch im Menschen vollkommen ist, nur eine Theilvollkommenheit der Einen endlichen Vollkommenheit des Menschen. Und die heilige Güte Gottes bezieht sich auf die in der Zeit darzustellende oder darzulebende Wesenheit Gottes, das ist auf das Eine Gute, und ist folglich in ihrer absoluten Vollkommenheit, nur eine Theilvollkommenheit der Einen unendlichen Vollkommenheit Gottes. Diese Lehrsätze enthalten die Gründe, wefshalb wir dem Verfasser in seiner von uns vorhin erwähnten Behauptung über das Verhältnifs der Moralität zur Vollkommenheit nicht beistimmen können; welche Behauptung er hier, in geschichtlicher Einkleidung, unmittelbar nach seinen von uns zuletzt angeführten Worten, also einstreut. —

„In diesem Sinne definirte auch *Spinoza* die Vollkommenheit „ganz richtig als vollendete Realität eines Dinges. Aber *Spinoza* „taüschte sich selbst, als er mit dieser Definition auszureichen
508 „glaubte, um das Moralische nur als etwas der Realität Unter„geordnetes zu deuten.“ Hierüber hat sich der Verfasser früher in einer Anmerkung (S. 249) so erklärt: „*Spinoza* aber definirt „seinen, von ihm sogenannten Gott schon zu Anfang seiner Lehre „auf eine solche Art, dafs alles Moralische vorlaüfig ignorirt wird: „„*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam* „„*constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et* „„*infinitam essentiam exprimit.*““ Wenn Gott nichts weiter ist „als Diefs, so ist freilich der *Spinozismus* kein Atheismus.“ — Also, *dafs* Gott *auch* dieses ist, was *Spinoza* sagt, giebt der Verfasser zu; auch wird er wohl zugeben, dafs *Spinoza's* vorstehende Erklärung von keinem Wesen ausgesagt werden kann, das in irgend einer Hinsicht endlich ist; mithin wird der Verfasser auch zugestehen müssen, dafs diese Erklärung *Spinoza's* ihrem Gegenstande entspricht, ihm angemessen ist, indem sie nur ihm zukommt. Aber des Verfassers Tadel ist, dafs diese Erklärung nicht alle göttliche Wesenheit enthalte, dafs sie mithin ihren Gegenstand nicht ganz, nicht nach seiner ganzen Wesenheit befasse, indem Gott, nach des Verfassers Meinung, „auch noch weiter etwas ist, als das unbedingt unendliche Wesen, als die Eine Substanz, die in unendlichvielen Attributen besteht.“ Der Verfasser bemerkt aber nicht: dafs die absolute Unendlichkeit des absolut selbständigen Wesens, welches in unendlichvielen Attributen be-

steht, deren jedes unendliche Wesenheit ist *), auch absolute Einheit, Selbheit und Ganzheit, und absolute Vollwesenheit, also auch absolute Vollständigkeit und Vollkommenheit befaſst. Denn wenn das geringste Wesenliche gedacht würde, welches die absolute Substanz *nicht* wäre, so wäre dessen Unendlichkeit nicht als *absolute* Unendlichkeit gedacht. Diese Erklärung *Spinoza's* hat zugleich die absolute Bejahung an sich, ohne alle Verneinung oder Verneinheit; das ist: die absolute Substanz hat kein Nein *an sich.* *Spinoza's* Erklärung seines Gottgedankens enthält in dem Gedanken der unendlichen Substanz den Gedanken des *Einen, selben, ganzen, unendlichen, unbedingten, unbedingt daseyenden* Wesens, und dann wesenlich zugleich auch alle unterscheidbaren göttlichen Wesenheiten, obgleich noch keine Einsige im Beson- 509
dern auſser der Unbedingtheit, der Unendlichkeit und der allgemeinen Bestimmniſs, daſs jedes unterscheidbare Wesenliche, jedes Attribut, Gottes die unendliche Wesenheit selbst ausdrücke oder darstelle. Denn da die unendliche Substanz als in unendlichvielen Attributen bestehend gedacht werden soll, wodurch übrigens keinesweges gesagt wird, daſs sie *nur* in ihnen *bestehn* soll: so kann keine Wesenheit angegeben werden, die nicht in dieser Erklärung mitumfaſst würde; also ist auch die unbedingte Freiheit und die heilige Güte Gottes mitgedacht, und zwar als eine ewige, unendliche und unbedingte göttliche Wesenheit, weil jedes göttliche Attribut ewige und unendliche Wesenheit ausdruckt. Es ist mithin ein unpassender Vorwurf, daſs *Spinoza* alles Moralische vorlaüfig ignorirre; denn indem *Spinoza* obige Erklärung dachte, konnte, ja muſste, er auch denken, daſs dadurch auch jede unterscheidbare göttliche Eigenschaft, die er bereits erkannte, der Wesenheit nach mitgedacht sey. Und daſs *Spinoza* sogar bei dieser Erklärung „das Moralische“ im Sinne hatte, und es als ein Ewiges und Göttliches zu erweisen und wissenschaftlich darzustellen gedachte, ist schon daraus klar, daſs diese Erklärung aus seiner Ethik entnommen, und zwar die Grundlage seiner Ethik ist. Alles, was *Spinoza's* Ethik enthält, ist weitere Ausführung dieser Erklärung: sowie überhaupt die Wissenschaft der ausgebildete Gottgedanke ist. Auch der Verfasser wird nichts angeben, was Gott noch weiter wäre, als das Eine, selbe, ganze, unbedingte, unendliche Wesen, das ist eben, als Gott. Sollten aber in dem Grundgedanken: Gott, das ist in dem Wesenschaun, sofern das *endliche* Vernunftwesen diesen Gedanken, diese Schauung faſst, sogleich und auf einmal alle göttliche Wesenheiten oder Eigenschaften, als unterschieden und vereint gedacht und

*) Der Sinn des *Spinozischen* „*exprimit*“ ist, daſs *jedes* göttliche Attribut die Wesenheit Gottes auf eigene Weise an sich weset und ist (darist, darstellt).

ausgesprochen werden, um den endlichen Denker vor dem Vorwurfe des Atheismus zu retten, so sind alle endliche Geister in Ewigkeit *Atheisten*; denn Was auch alle endliche Geister in dem Gedanken: Gott, als bestimmte Eigenschaften Gottes mögen gedacht oder erahnet, und Was sie davon mögen ausgesprochen haben, es fehlet immer noch unendlichvieles Unendliche, was Gott immer noch weiter in der heiligen Tiefe und Fülle seiner Wesenheit ist. Kein endlicher Geist kann je die Fülle der Gottheit, die Vollwesenheit oder Vollkommenheit Gottes in Gedanken, erkennend und ahnend, erschöpfen. Eben diesen Gedanken, als wenn der endliche Geist je die Wesenheit Gottes erschöpfen könne, hat *Spinoza* durch obige Erklärung ebenfalls mit ausgeschlossen, und zugleich auch alle diejenigen göttlichen Wesenheiten in dem reinen, ganzen Gottgedanken mit anerkannt, welche soeben dieser oder jener Mensch, dieses oder jenes Volk, die Menschheit dieses oder jenes Himmelskörpers, oder auch kein endlicher Geist, kein Mensch, kein Volk, keine Menschheit jemals, zu erkennen oder auch nur zu erahnen fähig sind. Der Tadel unseres Verfassers könnte also nur den Sinn haben, dafs
510 *Spinoza* in obiger Erklärung entweder das höchste Wesenliche, oder das innerste vollkommenste oder vollendetste *) Wesenliche, nicht ausdrucklich erwähnt habe. Aber das höchste Wesenliche, die Eine, selbe, ganze Wesenheit ist in dem Worte: *Substanz*, ausdrucklich ausgesprochen, und jede besondere Wesenheit, auch die innerste und vollendetste, die *Vollwesenheit*, ist wesenlich darin befafst, dafs gesagt ist, Gott bestehe in unendlichvielen Attributen, deren jedes unendliche Wesenheit ausdrucke. Aber ausdrucklich die unbedingte Freiheit und heilige Güte Gottes schon an dieser Stelle aussagen, wo die wissenschaftlichen Bedingnisse dieser Grunderkenntnisse noch nicht im Principe entwickelt sind; diefs wäre wider die wissenschaftliche Methode überhaupt, und wider die ganze Anlage der Ethik des *Spinoza* insbesondre. Wenn aber und sofern sich diese Grunderkenntnisse der Freiheit und Heiligkeit Gottes an den ihnen gehörenden Stellen in der Tiefe der Wissenschaft bei *Spinoza* nicht finden sollten, so verdiente Diefs allerdings Tadel **). Diefs aber hier zu erörtern, ist nicht schicklich.

*) Der Leser bemerke, dafs diese Ausdruckung des *Vollendeten* nur uneigentlich, ohne das Moment des allmähligen, zeitfolglichen Werdens, zu verstehen ist; und dafs *Vollendung* und *Vollkommenheit* als gleichbedeutend gebraucht werden. Wir wissen kein besseres Wort hiefür, als das von uns gebildete: *Vollwesenheit*; welches von *Ganzwesenheit*, von *Allwesenheit*, von *Allganzwesenheit* oder *Totalität*, wohl zu unterscheiden ist.

**) Doch kommt es dabei nicht auf die Worte, sondern auf die Sache an. So findet sich bei *Spinoza* das Wort: *Heiligkeit (sanctus, sanctitas)*, allerdings

Aber unser Verfasser meint ferner, dafs, Wer Gott nur als das Eine unbedingte unendliche Wesen, oder: als die Eine unendliche Substanz denke, der denke sich Gott nur als relativ vollkommen, weil der Gedanke der göttlichen Vollkommenheit erst *dadurch* absolut, und garnicht mehr relativ, werde, wenn und sofern sie zugleich als moralische Vollkommenheit gedacht werde. Denn er sagt sogleich nach den letztangeführten Worten: „Vollkommen im relativen Sinne und ohne Beziehung auf das „Moralische ist auch ein Crystall, der in vollendeter geometri- „scher Regelmäfsigkeit den Typus der Gattung darstellt, zu der „er gehört. Auf eine ähnliche Art kann man sich das Absolute, „was es auch übrigens seyn mag, ohne Beziehung auf das Mo- „ralische als das ewige Eine denken, an dessen Daseyn eben- „defswegen nichts mangelt, weil es alles Daseyn in sich schliefst, „mag es auch als ewiges Eins in Allem, eben so wenig, wie ein „Crystall, denken oder empfinden.“ Diese Behauptung verdient, genau geprüft zu werden, da mit ihr des Verfassers sogenannter *reiner* Theismus, sofern er Anspruch auf wissenschaftliche Haltbarkeit macht, steht und fällt.

Der Krystall ist nicht nur überhaupt ohne Beziehung zu dem Moralischen vollkommen, wenn er es ist; sondern die Moralität kommt ihm garnicht zu, da sie eine hinsichts seiner aufser- 511
wesenliche, von ihm ausgeschlossene, artverschiedene (disparate) Wesenheit ist. Daher kann garnicht gesagt werden, dafs dem Krystall etwas mangelt, weil die Moralität ihm nicht zukommt. Wenn daher nicht angenommen wird, dafs das Moralische eine von dem Absoluten ausgeschlossene, von ihm artverschiedene (disparate) Wesenheit ist, so pafst das angeführte Beispiel des Krystalles nicht, und es kann dann nicht gesagt werden: „auf ähnliche Weise.“ Auch ist es nicht wahr, dafs der Krystall blofs dadurch vollkommen ist, dafs er den Typus seiner Gattung darstellt, sondern auch aufserdem, und zwar zunächst, ist er vollkommen nach seiner Individualität, welche von keinem Gattungsbegriff oder Allgemeinbegriff erreicht wird *). Was aber die zweite in den angeführten Worten enthaltene Behauptung betrifft, so ist sie grundlos, und hebt sich selbst, in innerem Widerstreite, auf. Denn überhaupt ohne alle Beziehung auf das Moralische, selbst wenn zunächst dabei nur an das menschlich Mo-

in der Ethik nicht, wohl aber der Gedanke der Heiligkeit: dafs Gott in unbedingter Freiheit das Wesenliche auch in der Zeit verursacht, das ist, mit andern Worten: dafs Gott rein das Gute will und thut.

*) Nur die Theilwesenschauung, worunter jedes Individuum gehört, umfafst auch dieses, sowie alle anderen Individuen derselben Art zugleich auch mit dem Ewigwesenlichen und Urwesenlichen der Sache. (Siehe *Abrifs der Logik*, 1825, S. 60 f.).

ralische gedacht wird, kann das Absolute nicht gedacht werden, wenn es auch nur, wie der Verfasser sagt, als das alles „Wirkliche", das ist alles daseyende Wesenliche in sich Schliefsende gedacht wird: denn dann schliefst das Absolute auch das Moralische, und zwar sofern es das menschlich Moralische ist, als ein Untergeordnetes in sich, steht also zu selbigem in der Beziehung des Ganzwesenlichen zu seinem untergeordneten Theilwesenlichen; und dieses Verhältnifs mufs jedem Absolutisten klar werden, der das Absolute auch als das Eine allbefassende Wesen anerkennt. Es könnte also nur die Frage seyn: „ob dem Absoluten als dem ewigen Einen selbst moralische Eigenschaften zukommen"; das ist, ob Das, was im Endlichen sich als menschliche Moralität zeigt, *an* dem Absoluten, als dem Unendlichen, als unendliche Moralität, das ist als unendlicher, unbedingt freier, heiliger Wille und Verwirklichung des Einen Guten gedacht und erkannt werden mufs, als ihm, dem Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesen gerade so zukommend, wie der endliche, bedingt freie, reine Wille, und Verwirklichung, eines endlichen Theiles des Guten gedacht und erkannt wird als dem Menschen, als einem selben und ganzen, aber endlichen und bedingten Wesen zukommend.

12 Hinsichts der Beantwortung dieser wichtigen Frage kann sich nun ein endlicher Geist, gemäfs den verschiedenen Stufen der geistigen und der wissenschaftlichen Bildung auf folgende verschiedene Arten verhalten. Fürs erste kann es seyn, dafs ein menschlicher Geist, der Gott als das Eine, selbe und ganze Wesen anerkennt, noch nicht soweit in seiner Gotterkenntnifs gekommen ist, dafs er *wissenschaftlich* entscheiden könnte, ob Gotte, als dem Einen, selben, ganzen, mithin unbedingten und unendlichen Wesen, auch unendliches und unbedingtes Selbstinneseyn in unendlichem und unbedingtem Selbsterkennen, Selbstempfinden, Selbstwollen und Selbstdarleben in freiem, heiligen Willen zukommt, oder ob das Selbstinneseyn, mit allen den genannten Momenten desselben, seiner Wesenheit nach blofs eine endliche Eigenschaft endlicher Vernunftwesen, auch des Menschen, seye. In diesem geistigen Zustande des noch nicht entwickelten Absolutismus ist der menschliche Geist des ganzen *ahnenden* Glaubens an Gottes „Vernunftpersönlichkeit", das ist an Gottes Selbstinneseyn, nach allen Momenten desselben, auch an Gottes heilige Güte und individuelle Vorsehung fähig, und steht diesem ahnenden Glauben mit Geist und Gemüth offen. Auch ist dieser unentschiedene Zustand der hierüber noch schwebenden Speculation der vernünftigen Besonnenheit würdig, und dem wissenschaftlichen, philosophischen Geiste gemäfs. Aber fürs zweite, kann

es bei der weltbeschränkten Ausbildung des menschlichen Denkens und Erkennens auch geschehen, daſs ein endlicher Geist, der Gott als das Eine, selbe und ganze Wesen anerkennt, voreilig und durch Scheingründe getaüscht behaupte: Selbstinneseyn, nach allen genannten Momenten, und freie individuell wollende und wirkende Persönlichkeit, seyen nur Wesenheiten endlicher Naturen als solcher; und Das, was ihnen an Gott, dem Unbedingten und Unendlichen, entspreche, könne daher garnicht ein Denken und Erkennen, ein Empfinden und Begehren, ein Wollen und Streben, ein zeitliches Wirken und Schaffen genannt werden. Auch bei dieser voreiligen Ansicht noch kann und wird indeſs Gotte, als der Einen Ursache aller sich selbst und Ihn erkennenden, empfindenden, mit Freiheit wollenden Wesen, in Dem sie sind und bestehen, wirken und leben, Preis, Anbetung und Verehrung zuerkannt und gewidmet werden, wenn gleich dabei noch ein wesenlicher Mangel in der Gottinnigkeit und Frömmigkeit stattfinden, und insonderheit dann die Bitte um Hülfe zum Guten, und um Erlösung vom Uebel und vom Bösen, als unnöthig und überflüssig erscheinen müſste, weil dann die Beförderung alles wahrhaft Guten, und die Vernichtung alles wahren Uebels und alles Bösen durch Gott selbst, als nach dem Gesetz der ewigen Verursachung nothwendig erfolgend gedacht werden müſste; als mit welchem Gedanken unerschütterliches Vertrauen, Hoffnung und Seelenruhe dennoch bereits möglich ist.

Ebenso ist es aber auch drittens denkbar, daſs ein menschlicher Geist Gott als das Eine unbedingt vollkommene Wesen in 513
reinem, aber wissenschaftlich noch unentwickelten Denken erkenne und anerkenne; daſs er sich dann in die Erkenntniſs und Anerkenntniſs Sein selbst, und insbesondere des menschlichen Selbstbewuſstseyns und Selbstgefühles, und des menschlichen reinen, freien Willens des Guten, als des göttlich Wesenlichen, ebenfalls nur in einem selbstbeobachtenden, noch nicht wissenschaftlich als Theil der Gotterkenntniſs ausgebildeten Denken und Erkennen vertiefe; und daſs er nun ferner, indem er diese seine intellectuellen oder geistlichen, gemüthlichen, und moralischen Eigenschaften der von ihm geahneten, aber noch nicht wissenschaftlich erkannten Idee der unbedingten Vollkommenheit einordnet und unterordnet, den von unten nach oben fortschreitenden Schluſs der Aehnlichkeit mache: daſs also alle diejenigen Eigenschaften, die er an Sich als zu *seiner* Vollkommenheit gehörig, ja als die Vollendung seiner Vollkommenheit erkennt und anerkennt, auch gedacht und anerkannt werden müssen als unendliche Eigenschaften Gottes, und als die höchste Vollendung der Vollkommenheit Gottes. Es kann seyn, daſs der endliche

Geist die Unbündigkeit dieser Schluſsweise nicht einsieht, daſs er nicht bemerkt, daſs überhaupt kein Schluſs von unten nach oben durch sich selbst gültig ist; daſs in den Urtheilen dieser Schluſsreihe unbestimmte Glieder *(termini vagi)* sich finden; und daſs auſserdem im Schluſssatze das Eine Glied in einem andern Sinne genommen wird, als im Untersatze. Denn der Schluſs ist folgender: Gott hat alle Eigenschaften die zur Vollkommenheit gehören; aber des Menschen Selbstinneseyn in Erkennen, Empfinden, Wollen und Wirken gehört zur Vollkommenheit: folglich hat Gott Selbstinneseyn in Erkennen, Empfinden, Wollen und Wirken. Das Oberglied: Eigenschaften die zur Vollkommenheit gehören, ist in beiden Prämissen hinsichts des Umfangs, und zwar doppelt, unbestimmt; indem nicht angegeben ist, ob Vollkommenheit und die zu ihr gehörigen Eigenschaften als unbedingt und unendlich, oder als bedingt und endlich angenommen werden. Schon deſshalb gilt der Schluſssatz *als* abgefolgerter Satz, der Form nach, nicht. Und da, genauer besehen, im Obersatze das Mittelglied: Eigenschaften die zur Vollkommenheit gehören, weil es von Gott ausgesagt wird, in beiderlei Hinsicht als unbedingt und unendlich, im Untersatze aber, weil es vom Menschen ausgesagt wird, in beiderlei Hinsicht als bedingt und endlich gedacht werden muſs: so ist mithin das Mittelglied nicht in beiden Prämissen dem Umfange nach dasselbe, folglich der Schluſs der Form nach ungültig. Endlich wird im Schluſssatze das Unterglied: Selbstinneseyn nach allen seinen Momenten, von Gott ausgesagt, nothwendig unbedingt und unendlich angenommen; da aber im Untersatze das Unterglied als menschliche Eigenschaft bloſs bedingt und endlich vorkommt, so dürfte im Schluſssatze auch nur behauptet werden: daſs Gott auf bedingte und endliche Weise Sein *Selbst* inne seye, wie der Mensch; welches wider den Gedanken der *unendlichen* Vollkommenheit
514 Gottes ist. Wird also der Schluſssatz, wie von Denen, welche diesen Schluſs als gültig behaupten, geschieht, so angenommen, daſs das Selbstinneseyn Gottes als unbedingt und unendlich behauptet wird, so ist in dem Schluſssatze Mehr als in den Prämissen, also auch deſshalb dieser Schluſs der Form nach ungültig; und es bleibt mithin unbestimmt, ob der Schluſssatz wahr oder falsch, sofern derselbe aus dieser angeblichen Schluſsfolge erwiesen seyn soll. Freilich ist der Schluſssatz an sich wahr, aber aus andern Gründen, die auſserhalb dieser Schluſsreihe liegen. Alle diese Fehler wider die logische Form in diesem Schlusse kommen darauf zurück, daſs irrigerweise vom Bedingten und Endlichen auf das Unbedingte und Unendliche, vom Untergeordneten auf das Uebergeordnete, von unten nach oben, ge-

schlossen werden soll, da im Gegentheil alle Schlüsse die umgekehrte Richtung nehmen. Dieser ungültige Schlufs kann nur berichtigt, die in dessen Gliedern obwaltende Unbestimmtheit kann nur gehoben werden, durch weitere wissenschaftliche Ausbildung des reinen, Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Gedanken: Gott; in dem, abgesehen von der endlichen Wesenheit des Menschen, die Grundwesenheiten Gottes, als des Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesens, als an Gottes Wesenheit selbst, mithin an und in sich selbst, absolut und rein, erkannt und anerkannt werden, unter denen dann auch das Selbstinneseyn und die Vollwesenheit oder Vollkommenheit, ist. Keinesweges aber kann es, um den Satz, der angeblich der Schlufssatz in obigem unbündigen Schlusse ist, einzusehen, das Geringste helfen, dafs die Selbstbeobachtung des endlichen Vernunftwesen noch so weit und noch so genau ins Innere des endlichen Vernunftwesens fortgesetzt werde; der Gedanke: Gott, und dann die Einsicht, dafs Gott Sein *Selbst* inne ist, in unendlichem unbedingten Erkennen, Empfinden, Wollen und Wirken kann nie gefunden und gewonnen werden in und durch die endliche Vernunft, sofern sie sich Selbst erkennt; wohl aber kann der Mensch durch planmäfsig fortgesetzte Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnifs, sich zur Erkenntnifs Gottes und göttlicher Eigenschaften vorbereiten, und zu der Stelle der inneren geistigen Selbstentwickelung gelangen, wo ihm der Gedanke: Gott, als unvermittelt an und in sich selbst gewifs einleuchtet, auf dafs er alsdann den Gottgedanken auch als Grund und Inhalt des Erkennens und der Wissenschaft anerkenne, und selbigen dann, von seiner endlichen Selbsterkenntnifs unabhangig, zu einem Gliedbau des Erkennens und Wissens ausbilde. Erst dann, in dieser reinen, von aller endlichen Persönlichkeit des erkennenden endlichen Geistes unabhangigen Einsicht kann auch Gott als das unbedingte und unendliche selbstinnige und persönliche Vernunftwesen, und weiterhin auch das Ich, das ist das endliche Vernunftwesen als endliches Ebenbild Gottes, und dessen endliches,
bedingtes Selbstinneseyn als ein Ebenbild des unendlichen unbe- 515
dingten Selbstinneseyns Gottes erkannt und anerkannt werden. — Alle intellectuelle und moralische Eigenschaften der Vernunft-Persönlichkeit werden von dem endlichen Sich selbst erkennenden Vernunftwesen, als *seine* Eigenschaften, endlich, bedingt und beschränkt befunden; — die Erforschung derselben kann zwar ohne Ende selbstbeobachtend in die Tiefe des endlichen Vernunftwesens fortgesetzt werden, aber um so mehr und um so genauer wird auch deren Endlichkeit, Bedingtheit und Beschränktheit miterkannt; und die Befugnifs, diese Eigenschaften als unendliche

und unbedingte Gotte zuzuerkennen, könnte selbst durch eine in der unendlichen Zeit immer weiter und tiefer fortgesetzte Selbstbeobachtung „der sich im Menschen selbst erkennenden Vernunft", nie gewonnen und eingesehen werden.

Diese hier zuletzt beschriebene Denkart ist die unseres Verfassers; sie bezeichnet die Stufe der intellectuellen Ausbildung, worauf wir ihn erblicken.

Ob nun gleich keine dieser drei Denkarten wissenschaftlich vollendet ist und genannt werden kann, — weder die erste, die in Ansehung des Selbstinneseyns und der moralischen Persönlichkeit Gottes wissenschaftlich nichts entscheidet, noch die zweite, welche ohne wissenschaftliche Befugniſs voreilig und irrig über diesen heiligen Gegenstand verneinend aburtheilt, noch die dritte, welche ebenfalls ohne wissenschaftliche Befugniſs aus bloſs subjectiven Gründen, von einem unbündigen Schlusse getaüscht, bejahend, und an sich dem Inhalte nach im Allgemeinen richtig entscheidet: so ist doch lediglich die erste der wissenschaftlichen Verfassung und Stimmung des Geistes und des Gemüthes ganz angemessen, und zwar untergeordneter Weise auch darum, weil sie die Ueberzeugung der dritten, anthropomorphischen Denkart als Ahnung, aus subjectiven Gründen sich aneignen, also ahnend an Gott, Den sie als das Eine unendliche und unbedingte Wesen wissenschaftlich erkennt und anerkennt, auch als an das unendlich persönliche, lebendige Vernunftwesen, glauben kann. Dann schlieſst sich hierdurch diese echtwissenschaftliche, und dabei ahnend glaubige Denkart und Sinnesart dem sittlichen, gottähnlichen, gottinnigen und gottvereinten Leben des endlichen Vernunftwesens, des Menschen, und der Menschheit, weihend und bekräftigend, leitend und fördernd an; und vermeidet doch zugleich, in Kraft ihrer reinwissenschaftlichen unbedingten Gotterkenntniſs, alle die aus Voreil, Fehlurtheilen und Fehlschlieſsen entspringenden Verirrungen, denen die der wissenschaftlichen Grundlage entbehrende, sich selbst überlassene dritte, anthropomorphistische Denkart und Sinnesart unfehlbar ausgesetzt ist, und in der Regel unterliegt, wie Dieſs Vernunftgründe und die ganze Geschichte der Menschheit, darthun.

516 Aber die wissenschaftliche Hauptfrage hierüber ist: ob eine *wissenschaftliche* Entscheidung in Ansehung dieses heiligen Gegenstandes für den Menschen möglich ist, oder ob es bei der Unentschiedenheit der ersten der drei beschriebenen Denkarten, oder bei der Ahnung und dem ahnenden Glauben der dritten für die endliche Vernunft überhaupt, oder zunächst für den Menschen sein Bewenden haben muſs. Ist wissenschaftliche Erkenntniſs und Einsicht des Selbstinneseyns und der vernünftigen Persönlich-

keit Gottes möglich, so begründet sie eine vierte Denkart, welche die auf endliche Weise vollkommene ist, sofern überhaupt Vollkommenheit dem Menschen in geistlicher Hinsicht zukommen kann. Hierüber sey es nun uns verstattet, an dieser Stelle unsre Ueberzeugung blofs als Behauptung auszusprechen. Eine wissenschaftliche Erkenntnifs und Einsicht in Ansehung des Selbstinneseyns, und der Vernunft-Persönlichkeit Gottes, und insbesondre der unendlichen, unbedingten Freiheit, der Heiligkeit, und der unendlichen, auch zeitlichen Wirksamkeit Gottes, auch als weiser und gerechter, und erbarmender und liebender Vorsehung, ist im System der Wissenschaft des Absoluten, oder besser: im Gliedbau der Gottwissenschaft, oder der Gotterkenntnifs möglich; und zwar nach reinwissenschaftlicher, synthetischer Methode, unabhangig und rein von allem Anthropomorphismus und Anthropopathismus; und in und durch diese reinwissenschaftliche Einsicht gelangt dann auch der menschliche Geist zu dem schauenden Glauben, das ist zu dem in Wissen gegründeten Glauben an Gott als individuell auch in diesem Leben auf Erden, auch in dieser Menschheit und in jedem Einselmenschen wirkend gegenwärtigen lebendigen Gott. — Denn an und in der Wesenschauung oder Gottschauung, als dem Einen Gehalt und Grund aller Erkenntnifs, — als dem Princip, — werden zunächst, ebenfalls auf unbedingte Weise, die obersten Grundwesenheiten Gottes, die Einheit, Selbheit, Ganzheit, jede für sich, und jede in Vereinwesenheit mit jeder, nach deren weiteren Momenten, nach Satzheit, Gegensatzheit und Vereinsatzheit erkannt, und in der Vollwesenheit wird der Gliedbau der göttlichen Grundwesenheiten als in sich ganz und vollendet eingesehen. Dann erst wird an der gehörigen Stelle des weiter in die Tiefe ausgebildeten Systemes des Absolutismus reinwissenschaftlich erkannt, dafs Gott auch das unendliche und unbedingte Sein *Selbst* innige Wesen ist, als die Eine, selbe, ganze, unbedingte unendliche Vernunft in Einem unendlichen, unbedingten Schaun oder Erkennen, in Einem unbedingten, unendlichen Empfinden, und in Einem unbedingt freien und heiligen Wollen und Wirken; es wird dann ferner erkannt, dafs Gott in *Sich*, unter *Sich*, durch *Sich*, für *Sich*, Ihm selbst im Endlichen ähnliche selbstinnige endliche Vernunftwesen ist und enthält, welche selbst als individuelle frei wollende und wirkende Wesen die göttliche Wesenheit als das Eine Gute an ihrem endlichen Theile in der Zeit darzuleben bestimmt und fähig sind, in und unter Gott auf endliche Weise selbständig bestehen und leben, und mit Gott als dem Urwesen über ihnen im Guten nach Gottes heiliger Vorsehung auf ewige 517
und auf zeitliche Weise vereint sind und leben. Diese Lehren

sind ein Theil des obersten synthetischen oder absolut organischen Theiles der Wissenschaft; sie aufserhalb dieses Ganzen zu entwickeln ist unmöglich, und liegt aufserhalb des Zweckes dieser kritischen Arbeit. Näheres hierüber ist indefs auch schon hier vorgekommen *), und wird auch ferner im Folgenden, in den Stellen gefunden werden, wo uns die Behauptungen des Verfassers Anlafs geben, die dahin einschlagenden Lehren des Systems des Absolutismus, auszusprechen.

Gleich nach den zuletzt angeführten Worten entwickelt nun der Verfasser den Begriff der reingeistigen Vollkommenheit, wie er sich im menschlichen Bewufstseyn finde. „Aber", sagt er (S. 258), „indem der denkende Geist sich seiner selbst bewufst „wird, stellt er schon defswegen, weil er denkt, und sich seiner „selbst bewufst ist, sich selbst über alles, was nicht denkt." Diese Selbstwahrnehmung ist nicht rein und nicht unmittelbar; denn sie sagt eine Würdigung von etwas Anderem, was nicht das denkende Ich ist, nach Mafsgabe des letzteren aus. Wenn der denkende Geist, zum Beispiel, sich fragt, ob er sich selbst, weil er denkt und sich seiner selbst bewufst ist, höher achte, als die ganze in Raum und Zeit unendliche leibliche Welt, so wird er, wenn er besonnen ist, Anstand nehmen, es zu bejahen, und der uneingenommene Sinn wird vielmehr zunächst meinen, dafs dieses Beides unvergleichlich sey. Ebensowenig erblickt sich der Mensch über der Menschheit, sondern ordnet sich ihr vielmehr ein und unter, obschon er weifs, dafs die Menschheit, als Vereinganzes der einselnen Menschen, nicht denkt und nicht sich ihrer selbst *als* Ein Individuum bewufst ist, sondern dafs sie nur in ihren Einselmenschen denkt und sich ihrer bewufst ist. Hauptsachlich aber hat der Verfasser hierbei das Urtheil jedes endlichen Vernunftwesens aufser Acht gelassen, wonach es sich selbst, als Eines, selbes, ganzes Wesen von sich selbst als sich sein Selbst bewufstem und als denkendem Wesen unterscheidet, und wonach es sich selbst als Eines, selbes, ganzes Wesen *über* sich selbst als sein Selbst bewufstem und als denkendem Wesen erblickt, indem es sich sogar als den nächsten ewigen und zeitlichen Grund auch seines Selbstbewufstseyns und seines Denkens erkennt; wodurch also das endliche Vernunftwesen sich Selbst als ein höheres, umfassenderes Wesen weifs, als es Selbst ist, sofern es sich sein Selbst bewufst ist, und denkt, und als es sich seines Selbstbewufstseyns und seines Denkens bewufst ist. Ferner sagt der Verfasser: „Er" (der denkende Geist) „erkennt in dem Mangel des „Bewufstseyns einen Mangel des Daseyns. Weil er Vernunft hat,

*) Die hierhergehörigen Stellen findet der Leser im *Sachverzeichnisse* unter den fraglichen *Wörtern* angezeigt.

„kann er nicht umhin, wenn er nicht durch ein Spiel mit Begriffen „sich selbst taüschen will, alles geistige und lebende Daseyn für „vollkommner zu achten, als alles todte, wenn es ein solches giebt.“ Es ist allerdings der Fall, dafs das endliche Vernunftwesen jedes Wesen, das sein selbst inne ist und das lebt, für vollkommner 518
achtet als jedes Wesen, dem es diese Eigenschaften abspricht; aber es folgt daraus keinesweges dasjenige Urtheil in Ansehung Gottes als des Absoluten, welches der Verfasser im Sinne hat. Denn sowie der denkende Geist sich selbst als lebendes und als denkendes und selbstbewufstes Wesen unter sich erblickt, sofern er sich selbst als dasjenige Eine, selbe, ganze Wesen erkennt, welches auch der nächste Grund und die nächste Ursache seines innern Lebens, seines Selbstbewufstseyns und seines Denkens ist, das ist, als das Wesen, dessen besondere, an seiner Einen, selben und ganzen Wesenheit unterscheidbare Wesenheiten oder Eigenschaften sein Leben, Selbstbewufstseyn und Denken ist: so kann derselbe Geist auf ähnliche Art die Meinung fassen, dafs Gott als das Eine, selbe, ganze, mithin unbedingte und unendliche Wesen, als der Eine Grund und die Eine Ursache aller endlichen vernünftigen, sich ihrer selbstbewufsten, denkenden und lebenden Wesen, aller Geister und Menschen sich eben darin und daran in sich selbst verherrliche, und seine Vollwesenheit vollende und vollbringe, dafs Gott das unendliche Reich lebender, denkender, selbstbewufster vernünftiger Geister und Menschen in sich selbst ewig verursache, enthalte und erhalte; ohne dafs defshalb von Gott als dem Einen, selben, ganzen Wesen gelte, dafs Gott lebe, sich sein selbst bewufst sey, denke, und auf menschliche Weise vernünftig sey. Mit dieser Meinung besteht recht gut der Gedanke, dafs der Meinende sich und alle endliche Geister und Menschen, ja das ganze unendliche Geisterreich und Menschheitreich, Gotte, als dem Einen, selben und ganzen, unendlichen und unbedingten Wesen unterordne, und Gott für unbedingt und unendlich wesenlich, über allem Endlichen, mit allem Endlichen unvergleichlich erkenne, unendlich achte, anbete und preise. Und es liegt in dieser Meinung keinesweges die Annahme, dafs Gott tod, sein selbst überhaupt unbewufst, ohne Erkennen und Denken seye, da alle diese Wesenheiten insofern Gotte vielmehr zuerkannt werden, als Gott alle endliche lebende, selbstbewufste, denkende, vernünftige Wesen in und unter und durch sich seyend gedacht wird. Es wird *hiemit* weder behauptet dafs diese Meinung an sich wahr und durch die Wissenschaft bestätigt, noch dafs sie für den vernünftigen Menschen befriedigend seye, vielmehr zeigt die entwickelte Lehre des Absolutismus das Gegentheil; sondern nur

Diefs wird behauptet, dafs jene beschränkte Annahme im Einklange mit dem Selbstbewufstseyn des endlichen Geistes als solchen gefafst werden könne. —

Weiter sagt nun der Verfasser: „und weiter hinauf mufs er „ein moralisches Daseyn, das Vernunft voraussetzt, sey es auch „in anderer Hinsicht noch so mangelhaft, für vollkommener achten, als das Leben des Thieres.“ Der Verfasser sollte vielmehr sagen: als das Leben eines jeden Wesens ohne Vernunft, wenn
519 ein solches möglich ist. Denn, ob den Thieren durchaus keine Vernunft zukomme, ist selbst noch erst die Frage, die durch die im Menschen sich selbst erkennende endliche Vernunft, als solche, durchaus nicht entschieden werden kann. — „Wo die Vernunft fehlt“, ruft der Verfasser aus, „spricht der denkende „Geist zu sich selbst, da fehlt das Höchste und Beste.“ Dieser Ausruf hat aber nur dann wissenschaftlichen Werth, wenn dieser denkende Geist erst mit Klarheit, Bestimmtheit und Vollständigkeit denkt, sowohl was Vernunft, als was das Gute, und das Beste seye. Wenn wir auch annehmen, dafs der Verfasser unter der Vernunft die Eigenschaft des Sein-selbst-Inneseyns, im Erkennen, Empfinden und Wollen, und besonders im freien Wollen und Darleben des Guten (s. S. 259 B.); und dafs er unter dem Guten das in der Zeit zu verwirklichende Göttliche versteht: so kann dennoch obiger Satz nicht als ein reines und unmittelbares Ergebnifs der reinen Selbsterkenntnifs der menschlichen Vernunft anerkannt werden. Denn das blofs sich selbst erkennende endliche Vernunftwesen als solches, und sofern es als im Erkennen sich völlig selbst überlassenes gedacht wird, kann garnicht wissen, ob es *aufser* ihm noch Wesenliches giebt, geschweige ob es auch aufser ihm überhaupt, und aufser ihm als Vernunftwesen, noch Höheres und Besseres giebt: mithin ist es auch, als solches, nicht befugt, zu urtheilen, dafs da, wo menschliche Vernünftigkeit fehle, überhaupt das Höchste und Beste fehle; sondern nur, dafs dann eine Wesenheit fehle, die an ihm, dem endlichen Vernunftwesen, *seine* endliche Vollwesenheit oder Vollkommenheit vollendet. Zudem ist es nicht einmal eine reine Aussage des Selbstbewufstseyns, dafs an dem endlichen Vernunftwesen seine Vernünftigkeit das Höchste und Beste seye, indem vielmehr das endliche Vernunftwesen sich selbst als das Eine, selbe, ganze Wesen, und als solches sich als über jeder besonderen Wesenheit oder Eigenschaft sein selbst wesend und seyend weifs, als deren gemeinsamen nächsten Grund und nächste ewige Ursache es sich findet und weifs, vor und über allem Erkennen, Empfinden, Wollen, Wirken und Leben. So urtheilt Jeder unwillkührlich, der in reiner Reflexion sich selbst ganz erfafst. Wäre *Ich*

nicht da, so sagt Jeder zu sich selbst, so könnte Ich nicht denken, empfinden, wollen, wirken und leben. Aufserdem ist noch in dem Ausdrucke: *das Beste*, eine Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit. Es bedeutet nehmlich: *das Beste*, als die Höchststufe des Guten, nur eine bestimmte Beschaffenheit in Ansehung des Zeitlich-Individuellen, dafs das Zeitlich-Individuelle, als solches, vollwesenlich oder vollkommen sey; und nach dieser ursprünglichen Bedeutung kann von Allem, was und sofern es ohne Beziehung zur Zeit, als der Form des Lebens, das ist, sofern es ewigwesenlich, oder urwesenlich, oder unbedingt-wesenlich ist und gedacht wird, garnicht gesagt werden, dafs es gut, besser oder das Beste ist; woraus erhellet, dafs in dieser Bedeutung das Beste nicht das Höchste ist, weil es nicht das Unbedingte, Unendliche, Urwesenliche und Ewige ist. Wird aber, wie es 520
zuweilen dem Geiste der Sprache zuwider geschieht, *gut* als gleichbedeutend mit: *wesenlich* gebraucht, es möge das Wesenliche nun unbedingt-, ur-, oder ewig-, oder auch zeitlich-wesenlich seyn, dann ist auch *das Beste* soviel als *das Wesenlichste*; in welchem Falle der Höchstgrad nur als ein Ausdruck der Unbedingtheit verstanden werden kann, also dann das Beste oder Wesenlichste einerlei ist mit dem *Unbedingt-Wesenlichen*, welches wohl auch in endlicher Beziehung *das Höchste* genannt werden mag.

Die in ihr Inneres weitgenug fortgesetzte, mit der Erkenntnifs Gottes vereinte, und durch selbige erleuchtete Selbsterkenntnifs des endlichen Geistes zeigt allerdings: dafs Selbstinneseyn im Erkennen, Empfinden und Wollen, und insbesondre in reinsittlicher Freiheit im Wollen und Vollbringen des Guten, oder kurz: dafs die moralische Persönlichkeit, die innerste, wesenheitvollste Eigenschaft des endlichen Vernunftwesens seye, worin erst es sich selbst als in vollendeter, vollständiger Vollwesenheit oder Vollkommenheit erkennt, sowohl in sich selbst, als auch in wesenlicher Beziehung seines Lebens zu Gott und zu allen endlichen Wesen. Aber diese Anerkenntnifs sein selbst als einer moralischen Vernunft-Person ist keinesweges eine reine Selbsterkenntnifs des endlichen Vernunftwesens, sondern lediglich ein Ergebnifs der mit der Gotterkenntnifs vereinten, von der Gotterkenntnifs erleuchteten und durchdrungenen, dieser untergeordneten und von dieser abhangigen, weiterausgebildeten Selbsterkenntnifs. Ja, sogar die Ahnung der eignen moralischen Persönlichkeit, und der ahnende Glaube an selbige im Leben und für das Leben, ist nur möglich, wenn sie in und unter der Erkenntnifs oder wenigstens der Ahnung Gottes steht, und damit innig verbunden ist. Aber Ahnung und Erkenntnifs Gottes ist nie aus dem endlichen Vernunftwesen, noch insbesondere aus dessen reinem Selbst-

bewufstseyn, zu erklären, sondern lediglich als in und durch Gott ewig und zeitlich an und in dem endlichen Vernunftwesen verursacht zu denken. Das endliche Vernunftwesen, als solches, und in seiner endlichen Selbstheit gedacht, ist eben nur es selbst, und ist auch nur sein selbst inne, erkennt, empfindet und will auch nur sich selbst; wie diefs auch alle Menschen von sich selbst bekennen, in allem ihrem Dichten und Trachten, in ihrem ganzen Leben beweisen, wenn, sofern und solange sie in blofser, sich vereinselnden oder isolirenden Selbstheit stehen — oder *selbstisch* sind und leben. Freilich ist und lebt *an sich* kein endliches Vernunftwesen in alleinständiger, isolirter Selbstheit; es ist unmöglich, dafs Gott selbst auch nur Eines jemals verlasse, dafs es jemals ohne alle Ahnung, ohne alle Verbindung mit Gott seye: wohl aber kann es selbst dieses seines Verhältnisses in Gott zu Gott vergessen, und, soviel an ihm ist, an Gott nicht denken, sondern lediglich an Sich selbst in seiner Endlichkeit. Aber bei dem hier betrachteten Gegenstande ist es grundwichtig,
521 einzusehen, dafs Alles, was das endliche Vernunftwesen von Gott, von einer Welt aufser ihm, ja von anderen endlichen Vernunftwesen aufser ihm weifs und empfindet, und dafs jede Beziehung des Lebens, worin es zu Gott und Welt, und zu anderen endlichen Vernunftwesen aufser sich steht, und dafs ebenso jedes Wirken und Wechselwirken, welches zwischen ihm und der Welt und andern endlichen Vernunftwesen stattfindet, sowie zuhöchst sein Vereinleben mit Gott als Urwesen, durchaus nicht von dem endlichen Vernunftwesen selbst verursacht ist, mithin auch nicht durch seine Selbsterkenntnifs gedacht und erkannt wird, sondern an sich und erstwesenlich durch Gottes ewige, und zeitliche individuelle, Verursachung, in untergeordneter Mitverursachung und Mitwirkung der endlichen Wesen der Welt und des endlichen Vernunftwesens selbst.

Daraus ist folgender Ausspruch des Verfassers zu beurtheilen, der sogleich nach den zuletztangeführten Worten folgt. „Demonstriren läfst sich dieser Ausspruch der Vernunft nicht. „Er entspringt unmittelbar aus dem Bewufstseyn, das die Ver„nunft von sich selbst hat. Auf diesem Bewufstseyn ruht der „wahre Begriff von *geistiger* Vollkommenheit in der ganzen Be„deutung des Worts.“ Im Gegentheil: da dieser Ausspruch ein Verhältnifs aussagt, mithin ein relativer und vermittelter ist, so kann er auch nicht in, mit, und aus dem reinen Selbstbewufstseyn unmittelbar gegeben seyn, sondern nur mittelbar; folglich mufs er unter der Form des Schlusses stehen, also demonstrirt werden, wenn er nicht blofs als Meinung, Vermuthung oder Ahnung, sondern wissenschaftlich gelten, und mit in die Grund-

lage einer haltbaren Religionsphilosophie aufnehmbar seyn soll. Aber diese Demonstration ist ferner durchaus nicht lediglich aus Dem möglich, was das reine Selbstbewufstseyn selbst enthält, sobald das erkennende Ich sich selbst übersteigt, und in Beziehung auf etwas ihm Aüfseres ein Urtheil fället. Dafs das endliche Vernunftwesen, sofern es sich als freies moralisches Wesen erkennt, sich selbst übersteigen und das Moralische als ein Göttliches, über die endliche Vernünftigkeit Erhabenes anerkennen und würdigen *mufs*, hat der Verfasser selbst weiter unten (576, 627) zugestanden. — So nahe lagen ihm die Gründe der Einsicht, dafs das endliche Vernunftwesen überhaupt, und gerade in der innigsten, der vernünftig sittlichen Beziehung nicht Gott durch sich und von seiner Selbsterkenntnifs aus, sondern vielmehr umgekehrt durch Gott sich, und seine eigne Selbsterkenntnifs erkenne, und dafs es also durch seine, ihm ewig von Gott verliehene Gotterkenntnifs seine Selbsterkenntnifs, nicht aber durch seine Selbsterkenntnifs in irgend einer Hinsicht Gotterkenntnifs gewinne. Dafs aber der Verfasser zu dieser Einsicht, welche eine der subjectiven Grundlagen der Religionswissenschaft ist, dennoch nicht gelangt, hat hauptsachlich den Grund darin, dafs er die Grundschauung des Absoluten nur als eine formale, leere,
inhaltlose Idee des Absoluten „überhaupt" sich dachte, mithin 522
für sie einen Inhalt von wo anders her suchen, und die Wesenheit des Absoluten durch die Wesenheit des Bedingten und Bezuglichen oder „Relativen" zu erkennen streben mufste, welches Verfahren bildlich als das umgekehrte von demjenigen dargestellt werden kann, das der Verfasser oben seinen Gegnern schuld giebt, von dem Verfahren: „das Meer mit einem Eimer „erschöpfen zu wollen", als nehmlich durch das Verfahren: den angeblich leeren Abgrund der unendlichen Tiefe mit einselnen Eimern ausfüllen, und das Meer herstellen zu wollen. — Der Anfang der Wissenschaft und Weisheit ist vielmehr: Gott unbedingt zu erkennen und anzuerkennen; und einzusehen, dafs auch das Selbstbewufstseyn und die ganze endliche vernünftige Persönlichkeit des endlichen Vernunftwesens ein ewiges Verursachtes und dann auch eine zeitliche Wirkung Gottes ist; dafs der endliche Geist ohne durch Gott und von Gott den Gedanken Gottes zu haben, sich nicht einmal selbst wesenhaft und vollwesenlich, als was er ist, das ist als ein endliches Vernunftwesen in Gott, denken könnte; dafs ferner alle moralische Selbsterkenntnifs, dafs die Erkenntnifs des Guten, der sittlichen Freiheit, des reinen Willens des Guten, nur in und mit der Erkenntnifs Gottes beginnen kann, welche der endliche Geist durchaus nur Gotte, in keiner Hinsicht aber sich selbst verdankt.

Doch vernehmen wir nun, wie der Verfasser aus dem Bewufstseyn der endlichen vernünftigen moralischen Persönlichkeit durch einen Schlufs nach oben zu erweisen sucht, dafs der endliche Geist sich das Absolute selbst als die unendliche, unbedingt freie moralische Persönlichkeit denken, und diesem Gedanken absolute Gültigkeit beimessen dürfe und müsse.

„Da nun", sagt derselbe (S. 259), „geistige Vollkommenheit „allein als die höchste vernünftigerweise gedacht werden kann, „so ist auch das Absolute nicht vollkommen zu nennen, wenn „ihm die Vernunft fehlt, die das Höchste und Beste im Daseyn „ist. Aber eine von sich selbst nichts wissende Urthätigkeit, „auch wenn sie Bewufstseyn erzeugt, ist nicht Vernunft in der „eigentlichen Bedeutung des Worts. Die eigentliche Vernunft „ist sich ihrer selbst bewufst, und zu dem Bewufstseyn, in wel„chem sie sich selbst erkennt, gehört das Gefühl ihrer Würde. „Auf diesem Gefühle ruhen alle eigentlich moralischen Begriffe. „Wo das eigentlich Moralische fehlt, da fehlt Alles, was dem „Daseyn einen Werth giebt; da ist auch jede andre Vollkommen„heit nur eine relative. Aber relative Vollkommenheit des Ab„soluten widerspricht sich selbst. Absolute Vollkommenheit „schliefst also die moralische in sich. Also ist absolute Voll„kommenheit entweder ein traümerischer Begriff, oder der Ur„grund alles Daseyns und Denkens ist ein göttlicher Geist im
523 „Sinne des reinen Theismus. In der absoluten Vollkommenheit „dieses göttlichen Geistes ist das Ewige und in sich selbst Voll„endete, das allen Mangel ausschliefst, mit dem unbedingt Ehr„würdigen oder Heiligen einerlei. Aber in der absoluten Voll„kommenheit dieses Heiligen ist auch die Selbstständigkeit nicht „von dem Selbstbewufstseyn, und die Vernunft vom Gefühle „nicht zu trennen." Wir finden diese Schlufsreihe überaus unklar und verworren in Ansehung der Gedanken und des Ausdruckes, so dafs es nicht leicht ist sie zu entwirren, und das Irrige des Inhalts von dem Irrigen der Form zu unterscheiden. Im ersten Schlusse kommen die unklaren Glieder: *geistige Vollkommenheit*, das *Höchste und Beste*, und *Daseyn*, vor, worüber wir uns im Vorigen schon erklärt haben. Was es aber heifsen soll: das Höchste und Beste *im Daseyn*, ist schwer zu sehen; wahrscheinlich soll es heifsen: das Höchste und Beste von Allem, was da ist; oder auch: das Höchste und Beste an jedem Wesen, welches da ist. Aber die Schlufsfolge gilt schon darum nicht, weil im Schlufssatze das Vorderglied: *Vernunft*, ein Anderes ist, als *geistige Vollkommenheit.* Sie ist aber auch dem Inhalte nach unstatthaft, weil nach des Verfassers eigner Erklärung nur Das unvollkommen ist, welchem etwas mangelt, das zu „einem solchen

Dinge gehört“; wenn mithin die Vollkommenheit des Absoluten in den Wesenheiten bestehen soll, die die Vollkommenheit eines Geistes ausmachen, so mufs erst bewiesen seyn, dafs das Absolute als solches ein Geist ist. Dieses aber in derjenigen Bedeutung des Wortes Geist, die der Verfasser annimmt, vom Absoluten, als solchem, zu behaupten, ist unmöglich; denn nach ihm wird der Geist, als endliches Wesen bestimmter Art, dem Leibe und der Natur und dem Absoluten selbst entgegengesetzt, also auch auf den Leib und die Natur, und zuhöchst zu dem Absoluten bezogen; der Geist ist also ein bestimmtartiges, relatives, bestimmt begrenztes Wesen, welches, als solches, anderes Wesenliche nicht ist: aber das Absolute ist nicht ein bestimmtes, beschränktes Wesen dieser oder jener Art, mithin als solches weder Geist im erklärten Sinne dieses Wortes, noch Leib, noch Natur. Die intellectuale Möglichkeit dieses Scheinschlusses beruht in dem irrigen Gedanken, dafs Geist und Natur aufser dem Absoluten sind und bestehen; woraus der Gedanke entspringt, dafs alle wesenliche Eigenschaften des als aufser Gott gedachten Geistes, Gott selbst darum beigelegt werden müssen, damit Gotte selbst in seinem Innern nichts fehle von Dem, was aufser ihm doch auch wesenlich ist. Wer im Gegentheil Gott als das Eine, selbe, ganze, mithin unendliche und unbedingte Wesen erkennt, und daher auch einsieht, dafs Gott auch in Sich, unter Sich und durch Sich alle endliche Geister, das Eine unendliche Geisterreich ist, der sieht die sachliche Nichtigkeit dieser vermeinten Schlufsfolge ein, weil das, was Gott in Sich ist, mit aller seiner Vollkommenheit, Gottes ist, und Gotte selbst zukommt, aber sofern es dieses Bestimmte in Gott ist, nicht ausgesagt werden kann von Gott, als dem Einen, selben, ganzen Wesen. — Nachdem nun *geistige Vollkommenheit*, oder *Geistigkeit* mit *Vernünftigkeit* oder *Vernunft* als gleichumfangig (reciproc) angenommen, und 524
Gott beigelegt worden ist, wird ferner der Inhalt der Vernünftigkeit, sowie solchen das endliche Vernunftwesen als den seinigen findet, weiter angegeben und ebenfalls Gott beigelegt. Dieser Inhalt der Vernünftigkeit wird aber in *Selbstbewufstseyn*, *Gefühl der eignen Würde*, und in das *Moralische* gesetzt. Dabei ist zu bemerken, dafs der Verfasser die Idee der Würde, und den Inhalt, worin sie eigentlich besteht, und das *Gefühl der Würde* nicht im Vorigen erklärt hat; diefs wäre um so nöthiger gewesen, da das Gefühl der Würde noch etwas Anderes als das Moralische selbst seyn soll, indem hier die gleichfalls ganz unerwiesene Behauptung, dafs auf dem *Gefühle* der Würde alle moralische *Begriffe* ruhen, hier so beilaüfig eingestreut wird, als verstünde sie sich von selbst. Freilich der Verfasser nimmt an, dafs Ge-

4 *

fühle in Begriffe, und Begriffe in Gefühle übergehen (168 f.); wir haben aber dort gezeigt, dafs diefs grundfalsch, und gänzlich unmöglich ist. Daher denn auch hier gerade das Umgekehrte stattfindet von Dem, was der Verfasser behauptet; dafs nehmlich auf der Einsicht in die Idee der reinen Sittlichkeit, das ist in die Idee des reinen Wollens und Vollbringens des Göttlich-Wesenlichen in der Zeit, das ist des Guten, für das endliche Vernunftwesen erst die Einsicht in die Idee seiner sittlichen Würde der Möglichkeit und Wirklichkeit nach begründet, und erst diese Einsicht der sittlichen Würde daseyn mufs, wenn auch das Gefühl der sittlichen Würde erwachen, lebendig seyn, ansprechen und wirken soll. Diefs beweisen ewige Vernunftgründe, und die Geschichte des eignen Herzens, sowie die ganze Geschichte der Menschheit stimmt ein. — Neben dem Begriff der *Würde* wird noch der Begriff des *Werthes* eingeführt; aber *Würde* ist unendlicher, absoluter Werth; also ist *Würde* nichts anders, als die Wesenheit der Güte und des Guten, die Wesenheit also des reinen freien Wollens und Darlebens des Guten. „Dem Da„seyn einen Werth geben", soll also vielleicht heifsen: darin besteht die unendliche absolute Wesenheit des daseyenden *Wesens.* Der Verfasser bemerkt nicht, dafs das *Moralische* selbst, seiner Wesenheit nach, ein Bezugliches, Relatives ist; indem es die wesenliche Beziehung des Einen, selben, ganzen Wesens zu sich selbst ist, wonach dasselbe seine eigne ewige Wesenheit auch in der Zeit, als unendlich Endliches Individuelles verwirklichet. Dadurch wird aber der absolute Werth, oder die Würde des Wesens, sofern es moralisch ist, nicht verringert oder aufgehoben, denn eben dieses Selbstverhältnifs des freien Vernunftwesens ist von unbedingter Wesenheit, das ist, hat Würde. Auch wird dadurch nicht geleugnet, dafs das Moralische seinem Inhalte nach, das ist, das Gute selbwesenlich, und unbedingt selbwesenlich, — an sich selbst gut seye.

In dem Ausdrucke: „wo das Moralische fehlt", ist ferner eine Zweideutigkeit; denn es ist nicht bestimmt, in welcher Beziehung es fehlen soll. Denke ich mir irgend ein Wesen, welches in sich untergeordnete Wesen und Wesenheiten ist und enthält, so kommen ihm selbst zwar alle diese inneren Wesen und Wesenheiten zu, da es die seinigen sind, aber keines davon
525 kommt ihm in dem Sinne zu, als wenn es, als Ganzes, nur Eines oder das Andre von Dem wäre, was es Unterscheidbares in und unter sich und durch sich ist und enthält. So ist das höchste Gebilde unseres leiblichen Organismus das Nerfensystem des Hirns; es kommt dem Leibe zu, obschon nicht gesagt werden kann, dafs der ganze Leib blofs dieser Theil des Nerfen-

systems wäre; und eben deſshalb, daſs der Leib noch Anderes und Mehres ist, als dieser sein Theil, kann nicht gesagt werden, daſs dasselbe ihm selbst fehle oder mangele, als wenn es eine gröſsere Vollkommenheit wäre, wenn der ganze Leib weiter nichts als Nerfensystem des Hirns wäre. Ebenso werden diejenigen Denker, die auf der vorhin (512) bemerkten ersten und zweiten Bildungsstufe in Ansehung der Gotterkenntniſs stehen, dem Verfasser antworten: da wir überzeugt sind, daſs Gott auch alle Geister, das ganze Geisterreich, mit allen Vollkommenheiten derselben, auch ihre sittliche Würde mit eingeschlossen, in Sich, unter Sich und durch Sich ist und enthält, so haben wir, um Gott als vollkommen zu denken, garnicht nöthig, Ihm die moralische Würde der endlichen Geister, die Er selbst in Sich ist und enthält, und verursacht, nochmals als dem Einen, selben und ganzen absoluten Wesen zuzuschreiben; ja es ist unmöglich, daſs dem Absoluten, als Ganzen, Dasjenige als solches zukomme, was die Eigenwesenheit der in Ihm verursachten und enthaltenen endlichen Wesen irgend einer Art und Stufe [*ausmacht*]. Und in der That, wenn es daher gleich an sich völlig gegründet ist, daſs die absolute Vollkommenheit überhaupt nicht daseyn, oder Gott selbst als das Absolute, absolut vollkommene Wesen auch als die moralische Vollkommenheit in Sich seyend und enthaltend gedacht werden muſs: so geht doch aus der sich selbst erkennenden endlichen Vernunft, wenn sie bloſs von dem noch unentfalteten Grundgedanken Gottes als des Absoluten erleuchtet ist, nimmermehr ein Erkenntniſsgrund hervor, dem zufolge geurtheilt werden müſste, daſs die Eigenschaften der endlichen moralischen Persönlichkeit, worin die Würde des endlichen Vernunftwesens besteht, gleichwohl nochmals Gotte selbst als dem Absoluten in einem andern und zwar unbedingten Sinne ursprünglich zugeschrieben werden müſsten, indem sich aus den angegebenen beiden Voraussetzungen nur Dieſs ergiebt, daſs Gott die ewige Ursache auch aller endlichen Vernunftwesen, und zugleich deren endlicher moralischer unbedingter Würde ist, als wodurch ohnehin schon Gott selbst als ein Höheres, und Würdevolleres als diese endlichen Vernunftwesen in ihrer moralischen Würde gedacht und anerkannt ist, da die Ursache höher und würdevoller ist als ihre Absache oder Wirkung. Man sagt zwar gewöhnlich, daſs ja die moralischen Eigenschaften, welche die Würde des endlichen Vernunftwesens ausmachen, Gotte nicht beigelegt werden sollen ebenso mit Endlichkeit und Beschränktheit behaftet als sie an den endlichen Vernunftwesen gefunden werden, sondern insgesammt als unendliche und absolute. Dabei aber entsteht die Frage, ob diese in Gedanken zu verrichtende Befreiung der mo-

ralischen Eigenschaften des endlichen Vernunftwesens und zwar
526 des Menschen überall möglich ist, so dafs dann noch ein reeller,
wahrer Gedanke bleibe, und diese Eigenschaften dadurch nicht
mit ihrer Endlichkeit und Bestimmtheit selbst zernichtet werden.
Das endliche Selbstbewufstseyn des endlichen Vernunftwesens
kann weder eine Befugnifs zu dieser Abstraction, zu diesem Hinwegdenken der Endlichkeit von seinen moralischen Eigenschaften aufweisen, nochweniger aber die Frage beantworten, ob dann überall noch reelle Eigenschaften, das ist: Wesenheiten übrig bleiben. Daher kann es seyn, dafs ein wissenschaftlicher Denker sich seiner selbst, und seiner sittlichen, freien Persönlichkeit und ewigen Würde vollbewufst, dem Verfasser ganz beistimmt in diesem Selbstbewufstseyn, und dennoch gerade defshalb sich für völlig unbefugt erkennt, Gotte selbst, als dem Absoluten, als der Ursache aller endlichen Vernunftwesen und der sittlichen Würde derselben die besonderen Momente des endlichen Selbstbewufstseyns und sittlichen Lebens zuzuschreiben und beizulegen; eben weil er alle diese Eigenschaften an seiner Person mit Endlichkeit und Zeitlichkeit, ja was die geschichtliche Erscheinung betrifft mit Mangelhaftigkeit und Verderbnifs behaftet findet; — dergleichen an Gott selbst zu denken unmöglich ist, und unfromm wäre; ferner eben weil er, bei dem klarsten Selbstbewufstseyn seiner endlichen freien Persönlichkeit, dennoch *dadurch* keine Einsicht *davon* erlangen kann, ob diese Eigenschaften auch dann noch Dasselbe, und überhaupt noch ein bestimmtes Wesenliches seyen, wenn das Moment der Endlichkeit und der Bezuglichkeit von ihnen weggedacht würde; — welches Wegdenken er ohnehin, was *seine* moralische Persönlichkeit betrifft, auch nicht einmal in der ungebundensten Phantasie an Sich selbst zu vollziehen vermag, ohne sich selbst mit wegzudenken. — Daher kommt es auch, dafs der Verfasser sowie schon im Vorigen, noch mehr weiter unten, wo er von den göttlichen Eigenschaften im Besondern handelt, auf lauter ihm unvereinbare Widersprüche geräth, indem er durchaus der Gottheit nur die Eigenschaften menschlicher Persönlichkeit beilegt, zugleich aber auch nicht leugnen kann, dafs diefs eben nicht angehe, da es dem Grundgedanken des Absoluten widerstreite. (Man sehe hierüber seine Selbstgeständnisse 194, 642 f., 662, 664, 670, 676, 704, 715, 661). Wefshalb er dann eben statt dieses Gewirres, nach seiner Meinung, unvollendbarer Gedanken, sein ahnendes auf die Elemente des endlichen Selbstbewufstseyns gestütztes Glauben anempfiehlt, an welchem sich jeder bestimmte Gedanke der göttlichen Wesenheit, jeder Begriff zugleich mit der Idee des Absoluten in ein unaussprechliches Gefühl verliert (223 f., 377, u. an a. O.).

Eitles Beginnen, die Erkenntnifs Dessen, was die Stütze, der unerschütterliche Grund des Heils und des Lebens für den Menschen seyn soll, und allein seyn kann, auf den gebrechlichen Menschen selbst stützen und gründen zu wollen! Eitler Wahn, 527
Das was nur in der Bestimmtheit des erkennenden Gedankens dem Menschen das heilige Licht des Lebens, und die heilige Kraft der Besserung und Gottähnlichung, die geistige Grundlage des Heils seyn und werden kann, in unbestimmte Gefühle verschwimmen und sich verlieren zu lassen, — und doch davon eine heilige Kraft zu erwarten! — Und so wahr es ist, dafs bei der Einsicht in unvereinbare Widersprüche keine Erkenntnifs, kein Wissen, keine Ueberzeugung stattfindet, ebenso wahr ist es auch, dafs dabei durchaus kein Glaube, der ja eben der Zustand fester Ueberzeugtheit ist, bestehn und leben könne. Daher ist es ein eitler Wahn, dafs bei der Einsicht in unauflösliche Widersprüche dem Menschen der Glaube durch irgend ein anderes, nicht intellectuelles Mittel gerettet, erhalten und belebt werden könne. Wessen Verstand, weil er Gott nach menschlichen Eigenschaften zu bemessen wähnt, in jene Widersprüche sich verwirrt, Der kann auch den Glauben an Das, dessen Gedanke im Widerspruche untergeht, nicht haben; — was der Vernunft nicht genügt, *kann* von einem Vernunftwesen nicht geglaubt werden. — Kurz, wenn sich nicht Geist und Gemüth höher, über Sich selbst, aufschwingt, wenn es dem endlichen Vernunftwesen nicht gelingt, an und in dem reinen Gedanken Gottes, ohne Bezugnahme auf die mit Endlichkeit und Verderbnifs behaftete menschliche Persönlichkeit, und auf dem vorhin (S. 516) angezeigten Wege der rein wissenschaftlichen Entwickelung, Gott auch als das Eine Sich Sein selbst inne seyende, *Sich* selbst erkennende, empfindende, und wollende, *Sich* selbst in der Einen unendlichen Zeit in heiligem Willen und heiliger Kraft Darlebende, auch individuell wollende, wirkende, lebenleitende, vorsehende, Sich aller endlichen Ihm ähnlichen Vernunftwesen erbarmende, sie rettende, heiligende, mit Ihm selbst wesenlich vereinende *Wesen* zu erkennen; — so lange das endliche Vernunftwesen wissenschaftliche von Anthropomorphismus und Anthropopathismus reine und unabhangige Gotteserkenntnifs für unmöglich hält; und solange als dasselbe, als endlicher Geist zu dieser Gotterkenntnifs nicht gelangt ist, solange wird es, als endlicher Geist, in wissenschaftlich besonnenem Denken, eben aus frommer, heiliger Scheu vor Gott dem Unendlichen seine wissenschaftliche Entscheidung in Ansehung des Selbstinneseyns und der moralischen Vernunftpersönlichkeit Gottes aufschieben, und wird Das, was in seinem Geiste nur heilige Ahnung ist, als solche anerkennen; es wird

diese Ahnung rein erhalten, und nicht in voreiligem, unbefugtem Denken und Einbilden dieser heiligen Ahnung eine Bestimmtheit geben, wozu es nur durch reinwissenschaftliche Erkenntnifs Befugnifs und Einsicht erhalten könnte.

Ehe wir weiter gehen, sind einige unserer vorstehenden Bemerkungen zu dieser Schlufsreihe des Verfassers noch bestimmter auszudrucken und zu erlaütern. Dafs der Begriff der moralischen Würde des Menschen nicht auf einem Gefühle ruhen könne, haben wir schon aus seinem Grunde gezeigt. Aber auch die genaue Selbstbeobachtung wird Diefs einem Jeden bestätigen; Jeder wird finden, dafs er seine sittliche Würde nur dann, nur dadurch veranlafst und nur insoweit, auch fühle, als er sie weifs und erkennt; das ist unter der Bedingnifs, dafs er die moralischen Begriffe, oder vielmehr Ideen, erkennt, oder wenigstens ahnet, und dafs er sein wirkliches Wollen, Streben, Wirken und Leben nach diesen Ideen einrichtet und würdiget, und denselben gemäfs findet. Jeder wird zugleich finden, dafs nur dann das Gefühl der moralischen Würde des Menschen rein und lauter, frei von aller Selbstüberschätzung, Stolz und Dünkel, und nur dann durch das Gefühl der Demuth und durch das Gefühl seiner wirklichen Unangemessenheit an die Idee der sittlichen, gottähnlichen Vollkommenheit auf das richtige Mafs beschränkt seyn kann, als der Mensch die Erkenntnifs seiner wirklichen Beschaffenheit im Leben an die rein und klar und bestimmt erkannten
528 sittlichen Ideen vergleichend halten kann, welche Ideen er aber selbst nur in und unter und durch die Erkenntnifs Gottes, und zunächst durch die Erkenntnifs Gottes als heiligen, unendlichen und unbedingten Vernunftwesens, zu ahnen, und dann auch zu erkennen vermag; wie Diefs auch die Geschichte der Völker und der ganzen Menschheit dieser Erde durchgängig bestätiget.

Wenn ferner der Verfasser sagt: „Wo das eigentlich Mora„lische fehlt, — da ist auch jede andre Vollkommenheit nur eine „relative“, so ist diese Behauptung in dieser unbestimmten Allgemeinheit theilweis irrig; denn die Vollkommenheit des Einen, selben, und ganzen Vernunftwesens umfafst nicht nur auch alle anderen in der Zeit erscheinenden Wesenheiten aufser dem Moralischen, und zwar sowohl die inneren, als die aüfseren, — als auch alle ewigen, unänderlichen Wesenheiten oder Eigenschaften desselben. Die ganze Vollkommenheit des Vernunftwesens ist, als solche, keine relative, sie enthält vielmehr in sich und umfafst auch die innere moralische Vollkommenheit desselben, als dessen innerstes und vollendetes Wesenliche; und daher ist im Gegentheile die moralische Vollkommenheit, als Theilwesenheit, nur eine relative gegen die ganze Vollkommenheit des endlichen

Vernunftwesens. Wohl aber ist wiederum die ganze Vollkommenheit eines einselnen Vernunftwesens eine nach aufsen relative zu der Vollkommenheit des Geisterreiches, des Menschheitreiches und der Welt, zuhöchst zu der Vollkommenheit Gottes, die allein die absolute ist. Und wenn dann weiter hinzugesetzt wird: „aber „relative Vollkommenheit des Absoluten widerspricht sich selbst“, so ist auch dieses nur insofern wahr, als dabei eine Relation nach aufsen gedacht werden sollte; keinesweges ist aber dieser Satz ohne weitere Bedingnisse wahr, sofern innere Relationen des Absoluten zu den Wesenheiten und Wesen gedacht werden, welche Es an sich und in sich ist; vielmehr, aller inneren Relationen des Absoluten Vollkommenheit, sowie aller inneren Wesen und Wesenheiten Vollkommenheit gehört wesenlich zu der absoluten, jede innere relative Vollkommenheit in sich befassenden Vollkommenheit des Absoluten.

Vielleicht versteht zwar der Verfasser unter dem Worte: *relative Vollkommenheit*, nicht blofs *bezugliche*, sondern auch überhaupt *theilheitliche (particulare)* und *unvollständige Vollkommenheit*; aber auch in diesem Sinne pafst der dann nicht gut gewählte Ausdruck nicht hinsichts des Absoluten. Denn die absolute Vollkommenheit des Absoluten als solchen wird defshalb nicht als eine unvollendete gedacht, dafs es gedacht wird, als die Persönlichkeit aller endlichen Vernunftwesen und aller Menschen in sich als ewige Wirkung Seiner selbst als ewiger Ursache enthaltend; selbst dann nicht, wenn das sich in blofser Ahnung Gottes selbst erkennende endliche Vernunftwesen noch nicht zu der Erkenntnifs und Anerkenntnifs gelangt ist, dafs Gott selbst, als das Absolute, auch absolut Sein selbst inne, und vernünftig persönlich ist.

Zum Schlufs der Kritik über diese Abhandlung des Verfas- 529
sers „vom Verhältnisse des wahren Begriffes von Gott zum Be„griffe der absoluten Vollkommenheit (S. 257 — 260)“ mögen noch einige allgemeine Bemerkungen über dieses ganze Verfahren des Verfassers stehen. Der Verfasser meint durch den vermittelnden Begriff der Vollkommenheit, den sich darauf gründenden Glauben *über* das Wissen hinauszusetzen; aber Vollkommenheit, sofern das Vernunftwesen derselben inne ist, ist ein Gedanke, mithin entweder selbst ein Wissen, oder eine Ahnung, das ist ein noch unvollendetes Erkennen. Den Inhalt aber für den blofs formalen Begriff der Vollkommenheit setzt er irrig *blofs* in das Moralische, und entlehnt dann das Moralische aus dem Gefühl, welches das endliche Vernunftwesen von seiner Würde hat; da doch umgekehrt das Gefühl dieser Würde schon Erkenntnifs oder wenigstens Ahnung des Moralischen, und diese Erkenntnifs oder Ahnung des Moralischen, unerlafslich schon unbedingte Erkenntnifs

oder Ahnung Gottes voraussetzt. Diese ganze Denkart kehrt also die ewige Ordnung des Erkennens und der Wahrheit ganz um, und zeigt die verkehrte Ansicht des ewigen Verhältnisses, der ewigen Ordnung der in der Grundwahrheit enthaltenen Wahrheiten; untergeordnete Gedanken, die nur Sinn und Wahrheit und Inhalt in und durch höhere Wahrheiten, und zusammt nur an und in der Grundwahrheit haben, werden verkehrterweise als der Grund dargestellt, wodurch die Gedanken höherer Wahrheiten, ja sogar der Gedanke der Grundwahrheit selbst erst Sinn, Wahrheit und Inhalt erhalten sollen. Dieſs ist nicht nur unwissenschaftlich, sondern rein widerwissenschaftlich, indem es die intellectuale Möglichkeit der Wissenschaft, das ist der Erkenntniſs des Absoluten, und dessen, Was das Absolute an sich, in sich und durch sich ist, mit der That des Gedanken und mit Worten (S. 200 B. und 485, 538, 307, vergl. 429 f.) leugnet, und das Gefühl als den Grund aller Wahrheit setzt, indem das Gefühl als Erkenntniſsquell „der moralischen Begriffe", diese als der einsige Inhalt „der Idee der Vollkommenheit", und diese wiederum als der einsige Inhalt „der Idee des Absoluten", vorstellig gemacht wird. — Der Verfasser giebt seinen Gegnern, den Lehrern des Absolutismus, aus Misverständniſs dieser Lehre, schuld, daſs sie den Gedanken der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit für ihren Gedanken des Absoluten als des Einen, erschleichen; vielmehr aber thut er dieses selbst. Denn nach ihm, nicht nach der Lehre des Absolutismus, bliebe der Gedanke des Absoluten ein inhaltleeres Einerlei, und selbst die Idee der Vollkommenheit des Absoluten bliebe gleichsam ein inhaltloses Fach, wenn nicht „die sich im Menschen selbsterkennende endliche Vernunft" mit ihren moralischen Eigenschaften, wovon sie die Begriffe angeblich dem Gefühle ihrer Würde verdankt, das leere Gefäſs der Idee der Vollkommenheit ausfüllte, und dann dieses so erfüllte Gefäſs, in das leere öde Fach der sogenannten Idee des Absoluten hineinstellte. Auf diese Weise wird aber „der Idee des Absoluten" ein mannigfaltiger Inhalt bloſs erschlichen, weil alle die vom Verfasser angeführten Schluſsreihen, sowie überhaupt alle von unten nach oben gehenden Schluſsreihen, wie wir gezeigt haben,
530 nach Inhalt und Form unbefugt und unbünding sind. Sollte entgegnet werden, man gebe ja aber auch dieses nicht für Wissenschaft, sondern bloſs für einen vernünftigen Glauben, so liegt hierin fürs erste das Geständniſs: daſs Religionsphilosophie, als Wissenschaft, nicht möglich sey; und sodann kann selbst ein Glaube nicht für vernünftig erkannt werden, dessen intellectuelle Grundlage auf dieser Erschleichung betroffen wird, und sogar die wissenschaftlich begründeten Gesetze der bloſs formalen Logik,

durch die aufgezeigten Fehlschlüsse, verletzt. — Der Verfasser giebt seinen Gegnern einen unbefugten „Sprung“ vom Absoluten und Unendlichen hinunter und hinüber zum Bedingten und Endlichen, schuld, indem er meint, (412) dafs das Unendliche und Endliche durch einen unendlichen Abgrund geschieden seye: aber er merkt selbst nicht, dafs er, indem er die endlichen moralischen Eigenschaften, sich lediglich auf ein Gefühl berufend, unbefugt in seine Idee der absoluten Vollkommenheit des Absoluten überträgt, selbst jenen angeschuldigten Sprung in entgegengesetzter Richtung, von unten nach oben, unternimmt, oder vielmehr über diesen angeblichen *Abgrund* hinschleicht; was freilich leicht ist, da ein solcher Abgrund nicht da ist, sondern die Wissenschaft Gott selbst als den absoluten *Urgrund* erkennt, worin auch alle sittliche Vollkommenheit endlicher Naturen mitbegründet enthalten ist.

Da der Verfasser seine Lehre im durchgängigen Gegensatz mit der Lehre des Absolutismus vorträgt, so ist es zweckmäfsig hier über dieses Verhältnifs Folgendes zu bemerken. Der Verfasser denkt sich den Zustand des Geistes und des Gemüthes der Denker, welche er Absolutisten nennt, z. B. *Spinoza's*, *Schelling's*, und *Hegel's* ganz anders, als sie selbst es deutlich und bestimmt erklären. Der Verfasser meint, sie verstehen unter der absoluten Substanz, dem Absoluten, oder der absoluten Vernunft, oder der Idee, lediglich einen formalen, inhaltleeren Gemeinbegriff oder Allgemeinbegriff, welcher erst von aufsen, von woandersher, etwan durch die sich selbst erkennende endliche Vernunft, seinen Inhalt erhalte. Denn der Verfasser hegt noch das alte *Kant'*sche Vorurtheil, dafs die reinen Verstandesbegriffe und die Ideen oder Vernunftbegriffe an sich leere subjective Gedanken seyen, die ihren ursprünglich aufser ihnen seyenden Inhalt erst durch die Erfahrung erhalten müssen; ja der Verfasser geht noch weiter als *Kant*, indem er „die moralischen Begriffe“, die den einzigen Inhalt der göttlichen Vollkommenheit ausmachen sollen, sogar aus dem Gefühle zu entnehmen vorgiebt, „worauf alle „eigentlich moralischen Begriffe ruhen“ (S. 259), sie also lediglich zu etwas Subjectivem macht, da das Gefühl das innerste, besonderste und eigenthümlichste Subjective ist. Aber die Lehrer des Absolutismus behaupten hievon gerade das Gegentheil. Denn es ist die Grundeinsicht der Lehre, welche der Verfasser Absolutismus nennt, als welche die Wissenschaft selbst ist, dafs das Absolute, unmittelbar durch das Absolute, selbst auf absolute Weise, erkannt werde als das Eine unbedingte und unendliche Wesen. Wird aber dieser Grundgedanke rein und ganz gedacht, so wird dann auch eingesehen, dafs das Eine, selbe, ganze, 531

mithin absolute und unendliche Wesen auch alles endliche Wesenliche, das ist, alle endliche Wesen und Wesenheiten, in, unter und durch Sich ist; mithin dafs es an Sich und in Sich der ganze Inhalt alles Denkens und Erkennens ist; dafs das Eine unendliche und unbedingte Wesen also auch alle endliche Vernunftwesen nebst deren Denken und Erkennen in, unter und durch Sich ist, sowohl sofern sie Es selbst, als auch sofern sie sich selbst und ihr Verhältnifs zu Ihm denken und erkennen. Dann weifs das endliche Vernunftwesen es auch, dafs *Wesen*, oder *Gott*, auch für alle endliche Vernunftwesen der Eine, ganze, selbe, unbedingte, unendliche, und für sie nie zu beendende Gedanke ist, zu dessen Inhalt nichts Aüfseres, Anderes, Neues, Weiteres hinzukommen kann, was nicht schon an sich an ihm und in ihm wäre; sondern dessen innere, endlose Ausführung in Ahnung und Wissenschaft die Eine, selbe, ganze, nie zu beendende Aufgabe für jedes endliche Vernunftwesen, und für das unendliche Reich aller endlichen Vernunftwesen für die unendliche Zeit in Ewigkeit ist. Wer den Grundgedanken: *Wesen*, rein und ganz denkt, der weifs, dafs *Wesen* auch noch vor und über der Gegenheit von Gehalt und Form gedacht wird; das ist, dafs Gott gedacht wird vor und über der Gegenheit und Unterscheidung Dessen, *Was* Gott ist, und *wie* Gott ist; oder: dafs Wesen gedacht wird, ohne Wesen und Wesenheit entgegenzusetzen. Aber es wird dann auch erkannt, dafs die Gegenheit oder Entgegensetzung von Gehalt und Form an Wesen, das ist an Gott selbst wesenlich ist, und wenn dann an dieser Gegenheit die Grundwesenheiten der Einheit, Selbheit und Ganzheit, und dann auch der weiteren inneren Gegenheit und der Vereinheit derselben [*unterschieden werden*], so wird dann, noch ehe der Grundgedanke: Wesen, oder: Gott, wissenschaftlich weiter in die Tiefe ausgebildet wird, eingesehen, dafs aufser Gott nichts weset und ist, und dafs auch alles endliche Wesenliche, was der endliche Geist entweder in der eignen Gewifsheit seines Selbstbewufstseyns weifs und anerkennt, oder auch sofern es ein ihm Aüfseres ist, ahnet und glaubt, kurz dafs auch alles Endlich-Wesenliche, alle endliche Wesen und Wesenheiten, in, unter und durch Gott, als das Eine Wesen, ist, oder genauer gesagt: dafs Gott auch alles Endlich-Wesenliche in, unter und durch seine Wesenheit ist und enthält, mithin auch alles Sittliche, alles Gute und Schöne und Gerechte. Und diese in dem unbedingten Erkennen Gottes wissenschaftlich begründete Eine und ganze, und zugleich allgemeine, und allbefassende (generale und universale) Ueberzeugung von dem Verhältnisse alles Endlich-Wesenlichen in, zu und durch Gott steht fortan im endlichen Geiste unerschütterlich fest, als

absolute, von aller endlichen Persönlichkeit unabhangige Grund-
lage des Gott erkennenden, gottinnigen unbedingten Glaubens
nach seinen beiden Zweigen, des Ewigen und Zeitlichen, und 532
nach seinen beiden Stufen, des Schauens und des Ahnens, ge-
mäfs der von uns im Vorigen (116 — 119, 499, und im Folgen-
den S. 609, 735 u. a. a. O.) geschilderten und entwickelten
Idee des Glaubens, welche freilich von dem Begriffe des Glau-
bens, sowie *Jacobi* und *Bouterwek* ihn bestimmen, grundwesenlich
verschieden ist. — Ist aber einmal der echte Vernunftglaube in
der Grunderkenntnifs Gottes gewonnen, dann kann derselbe durch
nichts Endliches und Individuelles gestört, geschwächt, oder wan-
kend gemacht werden; nicht durch den Gedanken an die Be-
schränktheit unseres individuellen Gesichtkreises, noch durch den
Gedanken an unsere sittliche Unvollkommenheit und Verderbnifs,
noch überhaupt durch den Gedanken des Wesenwidrigen oder
des Uebels, des Unglückes und des Bösen auf dem ganzen un-
endlichen Gebiete des Lebens aller endlichen Wesen in der Welt.
Den Gott erkennenden endlichen Geist nimmt es garnicht wun-
der, dafs er die Einheit der Wesenheit, und die Harmonie des
Endlichen und Individuellen in Gott und mit Gott, weder in Ein-
sicht des ewigen Gesetzes des Lebens, noch in Ueberschauung
und Durchschauung des Individuellen im Leben, ganz erkennt;
er weifs, dafs Diefs das ewige, aber in Gott selige Loos seiner
Endlichkeit ist; denn in weiterer Entfaltung des Grundgedankens:
Gott, erkennt er dann, dafs Gott das Verhältnifs alles Endlichen
und zeitlich Individuellen in Ihm, zu Ihm, mit Ihm und durch
Ihn, auch für alle endliche vernünftige Wesen zu ihrem ewigen
Heile durchschaut und zum Besten leitet, so dafs Gottes unend-
liches Erkennen auch aller endlichen Vernunftwesen Heil mit-
begründet. Der Gott erkennende endliche Geist weifs es, dafs
Gott allein Sich selbst in die unendliche Tiefe seiner Wesenheit
unbedingt, und zugleich auch in ewigwesenlichem und zeitlich
individuellem und in allharmonischem Erkennen ganz durchschaut;
dem endlichen Geiste aber die heilige und selige Aufgabe in Gott
durch Gott ewig zu Theil wird; dafs er in unendlicher Zeit den
Einen, selben, ganzen Gedanken: Gott, der ihm durch Gottes
ewige Verursachung und zeitliche Fügung, als Ahnung oder als
Erkenntnifs gegenwärtig ist, nach dem Gesetze der göttlichen
Wesenheit und nach dem untergeordneten Gesetz und Mafse
seiner Endlichkeit ohne Ende und Unterlafs in die heilige Tiefe
ausbilde; dafs er dann Gott, nach Mafsgabe seiner Gotterkennt-
nifs und Gottahnung empfinde und liebe, und in seinem endlichen
Leben die Wesenheit Gottes als das Reingute und Reinschöne,
in eigenguter und eigenschöner Weise, gottähnlich, gottinnig und

533 gottvereint darlebe. — Zu dieser Einsicht, zu dieser Empfindung und Gesinnung führt die Lehre, die der Verfasser den Absolutismus nennt, in ihrer inneren gesetzmäſsigen Ausgestaltung unfehlbar; denn sie allein gewährt die dazu unerlaſsliche intellectuelle Grundlage in reiner, klarer, bildloser, über die Phantasie, und über alle endliche Persönlichkeit erhabner und davon gänzlich unabhangiger Erkenntniſs; sie ist, und wird ohne Ende immer mehr, der Weg des Geistes in Gott zu Gott; — der aus Misverstand erhobene Widerstreit *Jacobi's*, *Bouterwek's* und anderer Denker und Schulen wird den Fortgang der Entwickelung der Wissenschaft nicht hemmen.

Besonders aber darin zeigt der Verfasser seine Unkunde der wissenschaftlichen Denkart des Absolutismus, daſs er meint, im Gebiete „der sich im Menschen erkennenden endlichen Vernunft", irgend etwas Wesenliches aufzubringen, das der Absolutist nicht schon in seinem Grundgedanken und in seiner Grundüberzeugung, der allgemeinen, allbefassenden Möglichkeit der endlichen Erkenntniſs nach, mitgedacht und mitbefaſst und aufgenommen hätte, und zu dessen grundwissenschaftlicher (metaphysischer) Erkenntniſs ihm nicht der unmittelbare Weg in und durch seine Grunderkenntniſs des Princips, an der gehörigen Stelle der Entwickelung des Princips in den Gliedbau der Wissenschaft, offenstände und durch die Erkenntniſs der obersten Grundwesenheiten Gottes nicht zugleich gebahnt wäre. Dadurch, daſs der Verfasser meint, der consequent durchgeführte Absolutismus könne gar Vieles Göttliche und Menschliche verkennen, gar Vieles in sich hegen, was der vernünftigen Ahnung Gottes widerstreite, auch gar Vieles von sich ausschlieſsen, was zu dem reinen Theismus gehöre, ja der Absolutismus könne wohl gar mit dem das Endliche vergötternden Pantheismus, und „in den Resultaten" (327) mit dem Atheismus zusammenstimmen: dadurch beweist er, daſs er die gegnerische Lehre im Grunde und in den Resultaten nicht erkennt, sondern sie verkennt, misversteht und entstellt, und zwar alles Dieſs vornehmlich dadurch, daſs er dem Absolutismus den ihm ganz fremden, inhaltleeren, bloſs formalen Allgemeinbegriff des Absoluten als Princip unterschiebt. Daher ist offenbar, daſs er wohl die Absicht und Ueberzeugung haben mag, dieser Lehre „Gerechtigkeit widerfahren zu lassen", (S. VII B.), aber diese Gerechtigkeit dem Absolutismus nach seiner Idee, und nach seiner bisherigen geschichtlichen Entwickelung nicht widerfahren lassen kann, weil er sich dazu für jetzt intellectual auſser Stand gesetzt hat; so daſs sein ganzes kritisches und polemisches Verfahren wider den Absolutismus auſserhalb desselben liegt, und selbigen garnicht trifft, noch berührt. Der Absolutismus

hingegen begreift auch diese wider ihn gerichtete Denkart in ihren Gründen und Veranlassungen, und weiſs, daſs und warum sie vorübergeht.

Der Leser, welcher uns bis hieher aufmerksam gefolgt ist, 534
wird schon aus Dem, was wir soeben, und an verschiedenen früheren Stellen ausgesprochen haben, ersehen, in welchem Sinne auch mein wissenschaftliches System Absolutismus ist *), und daſs ich überzeugt bin: daſs Gott auch das Sich Sein selbst unbedingt und unendlich inne seyende Wesen ist; daſs Gott *Sich* selbst, und auch Alles, was Gott an Sich und in Sich und durch Sich ist, unendlich und unbedingt erkennt, und empfindet, und seine eigne Wesenheit als das Eine Gute in unendlichem und unbedingtem, ewigem und zeitlichem, freiem, heiligem Willen in der Einen unendlichen Zeit als der Einen unendlichen Gegenwart, als sein Eines Leben verwirklichet; daſs Gott, als Urwesen über dem Leben aller endlichen freien Vernunftwesen als freie, heilige, weise, liebende, erbarmende und erlösende Vorsehung waltet, das Leben aller endlichen Vernunftwesen wirkend und leitend mit seinem unendlichen Leben, welches Gott als das selige Urwesen lebt, durchdringt, und mit selbigem vollwesenlich vereinigt. Aber ich erkenne auch, daſs der endliche Geist diese Erkenntniſs nicht durch Abstraction von seiner eignen endlichen Persönlichkeit, noch durch irgend einen Schluſs von seiner endlichen Wesenheit aus nach oben, gewinnen könne, sondern lediglich selbst in und durch Gottes ewige Offenbarung, die an ihn ergeht, wenn er in wissenschaftlichem Denken, sich zu Erfassung des Grundgedanken: Gott, vorbereitet, daſs auch er das ewig, und ewig gleich scheinende Licht Gottes erblicke; indem er, unter Gottes individueller Lebenleitung und Hülfe sein Geistauge freithätig aufschlägt; und daſs auch er den Einen Grundgedanken: Gott, nach dem Gesetze der Erkenntniſs wissenschaftlich in die innere Tiefe stufenweis ausbilde. Ferner erkenne ich, daſs der denkende endliche Geist dieselben Wahrheiten in der noch unentfalteten Grunderkenntniſs, oder auch schon in der Ahnung Gottes,

*) „„Das System der Philosophie ist *transcendentaler Absolutismus*, das ist „„die im Selbstbewuſstseyn nachgewiesene und mit der sinnlichen (ge- „„schichtlichen) Erfahrungserkenntniſs in Einheit und Vereinheit erkannte „„Lehre von dem Einen unbedingten (absoluten) *Wesen*, u. s. w.““ (Abriſs des Systems der Philosophie, 1825. Vergl. *Tagblatt des Menschheitlebens*, 1811, S. 126; und Darstellung der Idee und des Organismus der Wissenschaft, in der Schrift: *Urbild der Menschheit*, S. 54—63 (gedruckt im J. 1808) und S. 333—339 (gedruckt im J. 1810). Vergleiche: *System der Sittenlehre*, 1. B. (1810) S. 262—265. — So habe ich das System der Philosophie lange zuvor genannt, ehe mir bekannt geworden, daſs *Bouterwek* sich ebenfalls dieser Benennung bedient.

als Ahnung erfassen könne, aber auch dieses nicht durch sich selbst, sondern durch Gottes ewige Verursachung, und mit Gottes individueller Hülfe, von welcher die Belehrung, die er durch Gott erkennende, und die genannten Wahrheiten wissenschaftlich erkennende endliche Geister empfängt, ein untergeordneter, vermittelter Theil ist. Ja ich erkenne es, und die Geschichte des Menschen und der Menschheit erweiset es mir, dafs auch die Ahnung und die Erkenntnifs der eignen freien, sittlichen Per-
535 sönlichkeit und Würde des Menschen, sowie das Gefühl derselben in keinem Menschen und in keinem Volke jemals weiter reicht, als sie in der zur Anerkenntnifs gekommenen Ahnung und Erkenntnifs Gottes begründet und möglich ist; und insonderheit sehe ich ein, dafs das moralische Gefühl bedingt, bestimmt und begrenzt ist von der vom Gefühle unabhangigen, in ihr selbst gewissen moralischen Erkenntnifs, mithin mit dieser zugleich von der absoluten Erkenntnifs Gottes; und dafs dagegen, wenn, die ewige Ordnung der Wesenheiten verkehrend, das Gefühl zum Entscheidungsgrunde der moralischen Erkenntnifs, oder sogar der Gotterkenntnifs aufgerufen und eingesetzt wird, der Mensch und die Menschheit dadurch in Irrwahn dahinsinken, der auch auf das Gemüth verderbend, entweihend und entheiligend zurückwirkt, und dann, mit dem verderbten Gefühl im Bunde, als Fanatismus, das ist als Wahnwuth, das ganze Leben des Menschen und der Menschheit zerrüttet.

Diese ideale und geschichtwissenschaftliche Einsicht und Anerkenntnifs erkenne ich als eine religiöse Grundwahrheit, die für die echt religiöse Stimmung des Geistes und des Gemüthes, für das Heil des Menschen und der Menschheit in diesem Leben, und in dem Leben das kommen soll, grundwichtig ist; für eine Wahrheit, welche selbst ein grundwesenlicher Theil der Gottinnigkeit, und eine wesenliche Bedingnifs des gottähnlichen und mit Gott vereinten Lebens, das ist der Religion und der Religiosität selbst ist, als der Erfassung und Nachahmung Gottes an, in und mit dem ganzen Menschen, in Erkennen, Empfinden, Wollen, und dem ganzen Leben *).

*) „„*Quin infinita substantia, si unquam ei cum humana natura ratio et* „„*necessitudo intercedat, neque intuitione tantum, neque animo aut mente* „„*solum, sed toto veluti homine percipiatur necesse est, ita ut ejus absoluta* „„*cognitio, et pius amor, et sincera omni vitâ imitatio absolutae illius per-* „„*ceptionis partes sint, adeoque vitae, et amoris, et scientiae idem, et* „„*unicum, sit principium.*"" (*Oratio de scientia humana etc. Berolini* 1814, *p.* 11.)

Auf der soeben erörterten Grundlage der Idee der Vollkommenheit sucht nun der Verfasser eine Kritik aller gedenklichen Beweisarten des Daseyns Gottes auszuführen, und untersucht zunächst (S. 260 — 263):

„*Was es heissen kann, das Daseyn Gottes beweisen wollen?*“

Diese Untersuchung wird unmittelbar nach den zuletztangeführten Worten so eröffnet: — „Die Frage ist nun, ob ein absolut „vollkommner Geist, in der oben erklärten Bedeutung des Worts“ (— wir finden aber keine andere als die (auf S. 258 f. enthaltene) von uns (517 ff.) ganz vollständig angeführte, Erklärung der geistigen Vollkommenheit —), „nur ein *idealer* Gott ist, oder ob ihn „die sich selbst verstehende Menschenvernunft, den wahren und „*wirklichen* nennen mufs.“ Auf das Nennen kommt es nicht an, sondern auf das Erkennen und Anerkennen. Dafs der Verfasser hier die *Wirklichkeit* mit der *unbedingten*, *unendlichen Seynheit* Gottes verwechselt, die auch die zeitliche Daseynheit, d. i. die Wirklichkeit in und unter sich enthält, haben wir schon oben (100, 220, vergl. 232 f.) gezeigt; so auch dafs die *Seynheit* oder 536
Daseynheit oder das *Daseyn* Gottes unbedingt und unmittelbar an der Wesenheit Gottes in der *Grundschauung Gottes*, oder in der *Wesenschauung* erkannt und eingesehen wird (101, 233, 357 f.). „Wenn dieser Gott nicht der wirkliche ist, dafs dann das mensch„liche Herz auf den höchsten Gegenstand einer wahrhaft ver„nünftigen Anbetung und eines unbedingten Vertrauens Verzicht „thun mufs, haben wir schon gesehen, so viele Mühe auch der „mystische Pantheismus sich giebt, diese, dem unbefangnen Ver„stande einleuchtende Wahrheit durch besondere Frömmigkeits„begriffe zu verdunkeln.“ Wie wenig das Reden von „diesem Gott, und jenem Gott“ der Würde des Gegenstandes angemessen ist, haben wir oben (95, 545) bemerkt; inwiefern aber die Behauptung des Verfassers von diesem Verzichtthun gegründet ist, haben wir ebenfalls bereits (239, 241, 29, 92, 239, 303, 310 ff., 509) erörtert und genau bestimmt; und wie ungegründeter Weise der beigefügte Vorwurf wider den sogenannten mystischen Pantheismus gemacht wird, haben wir gleichfalls (314 ff.) gezeigt, so auch, dafs dieser Vorwurf den Absolutismus selbst durchaus nicht trifft, der vielmehr zu der vom Verfasser „für das menschliche Herz“ geforderten Wahrheit, und zwar als wissenschaftlicher Einsicht, führt, wenn er nach wissenschaftlicher Methode ausgebildet wird (195, 334, 363 f., 530 ff. u. an a. O.). „Ob oder „wie weit man genöthigt ist, in der Verehrung dieses *) Gottes

*) Der Lehrer des Absolutismus wird es nicht über sich bringen, von diesem und jenem Gott zu reden, sondern lediglich von Gott. Aber der mit An-

„einen gewissen Anthropomorphismus zuzulassen, wird sich von „selbst ergeben, wenn wir uns verdeutlicht haben, wie der Ver- „nunft die Wirklichkeit des höchsten Gegenstandes einer vernünf- „tigen Anbetung gewiſs wird.“ Nicht zuerst von einer Nöthigung zum Zulassen des Anthropomorphismus in die Verehrung Gottes kann wissenschaftlich die Rede seyn, sondern von der reinwissenschaftlichen Befugniſs dazu. Der Leser wird aber mit uns bemerkt haben, daſs der Verfasser den Anthropomorphismus, bei der angeblichen Vermittelung des Inhaltes der Idee des Absoluten mittelst der Vernunftidee der Vollkommenheit, dadurch ganz und auf einmal, als das einsige Princip der Gotterkenntniſs bereits anerkannt, angewandt und eingeführt hat, daſs er der Idee der Vollkommenheit ihren Inhalt durchaus nur aus den im Selbstbewuſstseyn des Menschen vorgefundenen „moralischen Begriffen“ ein- und unterschiebt, welche moralische Begriffe dann weiter
537 auf dem Gefühle der Würde „des Menschen ruhen“ sollen; wodurch zugleich seine ganze Gotterkenntniſs *anthropopathisch* wird, „ruhend im Gefühle“, gegründet im Herzen, für das Herz, für die Anbetung, Verehrung, für die sittlichen Bedürfnisse des endlichen Vernunftwesens, bestimmt, und nach Maſsgabe dieser Zweckstellung eingerichtet. Daſs also auch die Verehrung Gottes, nach der Lehre unseres Verfassers, lediglich anthropomorphisch und anthropopathisch seyn kann, „ergiebt sich allerdings von selbst.“ Kein aufmerksamer Leser wird uns so verstehen, als wenn wir behaupteten, die echte, reine, vom Gefühl unabhangig geschöpfte und eingesehene Gotterkenntniſs, und ganze Religions-Erkenntniſs seye nicht übereinstimmig mit dem reinen, gottgeweihten und gotterfüllten Herzen und mit der reinsten, innigsten Anbetung, sie seye nicht erweckend, reinigend für das Herz und die Anbetung, genüge nicht, und solle nicht genügen, dem rein gottinnigen, und zugleich rein übersinnlichen Bedürfniſs des Geistes und des Herzens. Wir lehren und erweisen vielmehr dieſs alles bejahend und positiv; ja die im Geiste des Absolutismus gebildete Religionswissenschaft lehrt, daſs der Mensch und die Menschheit Gottes endliches Ebenbild sind, — sie ist wesenlich *Theanthropismus* (69 f., 120 f.); sie lehrt den Menschen und die Menschheit als Gottes Ebenbild, *theomorphisch* erkennen und betrachten; sie lehrt die selige *endliche*, *bedingte* Harmonie des Erkennens, des Empfindens, des Wollens, des Lebens des endlichen Vernunftwesens in und durch die *unendliche und unbedingte* selige Harmonie des Erkennens, Empfindens, Wollens und Lebens Gottes, als diese nachbildend und mit dieser vereint. —

thropomorphismus behaftete Gedanke Gottes bringt diese das fromme Gefühl beleidigende Art zu reden mit sich, und hat daran kein Arges.

Ferner verdient hier noch bemerkt zu werden, dafs zu unterscheiden ist der Anthropomorphismus für die Ahnung, den ahnenden Glauben und die ahnende Verehrung Gottes, von dem Theanthropomorphismus der Erkenntnifs, des wissenden Glaubens (26, 119, 191, 562) und der wissenden Verehrung Gottes.

„Aber“, so fährt der Verfasser gleich nach den letztangeführten Worten fort, „um uns Diefs zu verdeutlichen, müs-„sen wir zurückkehren zu dem Gegensatze zwischen Wissen und „Glauben in jener Bedeutung, nach welcher es einen Vernunft-„glauben giebt, der höher ist, als das Wissen, aber kein Ver-„nunftglaube seyn würde, wenn er einem der Erkenntnifsprin-„cipien widerstritte, die Allem zum Grunde liegen, was vor der „Vernunft für wahr gelten soll. In Beziehung auf diese Erkennt-„nifsprincipien, die in der zweiten Abhandlung erlaütert sind, „fragen wir also zuerst, ob die Wirklichkeit des höchsten Ge-„genstandes einer vernünftigen Anbetung von der Vernunft erkannt „wird auf dieselbe Art, wie wir überhaupt etwas erkennen und „begreifen. Derjenige Glaube, ohne welchen überhaupt kein „Wissen ist, versteht sich hier von selbst. Aber an dem allge-„meinen Begriffe von einem *Beweise* kann diese Untersuchung leicht „sich stossen. Denn die alte Frage: ob das Daseyn Gottes, „nehmlich im Sinne des reinen Theismus, sich beweisen lasse? „wird doppelsinnig, sobald ein Unterschied zwischen Wissen „und Glauben aufgestellt wird. Der gewöhnliche Begriff von 538
„einem Beweise bezieht sich direct auf das eigentliche Wissen.“ Nicht aber, bemerken wir, auf das Wissen allein, welches der Verfasser das eigentliche Wissen nennt, (oben 178 ff., vergl. 186, und hier S. 262 B.). — „Aber alles Wissen entspringt aus aüs-„serer oder innerer Anschauung, und entwickelt sich nur folge-„recht im Verstande.“ Vielmehr ist die Schauung selbst das Wissen, und ihre Entwickelung geschieht nicht allein oder vorzugweise durch den Verstand, sondern erstwesenlich durch die Vernunft. — „Durch die Analyse des Wissens in der zweiten „Abhandlung ist klar geworden, dafs der allgemeine Begriff von „einem Beweise sich selbst zerstört, wenn man eine Behauptung „nur insofern für erwiesen gelten lassen will, als sie sich folge-„recht aus einem allgemeinen Urtheile oder Grundsatze (Princip „in der logischen Bedeutung des Worts) ableiten läfst. Was die „Demonstration oder den Beweis durch Schlüsse von denjenigen „Schlüssen unterscheidet, durch die nichts bewiesen wird, ist zu-„letzt immer das unmittelbar Gewisse, das die Vernunft in dem „Bewufstseyn ihrer selbst findet und anerkennt.“ Hier müssen wir auf unsern obigen (485, 167, 192 f., 275, 354 f., 390 f.) Beweis zurückverweisen: dafs Dieses das irrige Grundvorurtheil ist, und

nicht, wie sogleich weiter folgt: „der Grund aller Gründe der religiösen Glaubenslehre." — „Wie nun auf dieses Bewufstseyn, „das der Grund aller Gründe ist, eine religiöse Glaubenslehre „sich zurückführen läfst, die den Glauben über das Wissen stellt, „wird sich zeigen, wenn wir zuerst noch ein Mal einen Blick „auf die Versuche geworfen haben, den wahren Gott im Sinne „des reinen Theismus zum Gegenstande eines eigentlichen Erken- „nens und Wissens zu machen." — *Zeigen* kann und wird sich Das nimmermehr; denn das Bewufstseyn des endlichen Vernunftwesens, worin der Verfasser seinen angeblichen Grund aller Gründe gefunden haben will, ist endlich und bedingt, aber die Religion mufs das Unendliche und Unbedingte zu ihrer wesenlichen Grundlage und Inhalte haben, was vielmehr auch der Grund alles endlichen Selbstbewufstseyns ist. Was der nochmalige Hinblick auf geschichtliche Versuche das Daseyn Gottes zu beweisen, vor der wissenschaftlichen Erörterung der Sache selbst helfen soll, ist nicht abzusehen. Der Verfasser springt damit wiederum nur von dem Hauptpunkt ab. — Doch verdient noch bemerkt zu werden, dafs der Verfasser am Ende des angeführten Satzes offenbar bekennt: *dafs sein reiner Theismus kein eigentliches Erkennen und Wissen ist.* Diefs ist vollkommen wahr; aber ebendefswegen ist selbiger auch keine Wissenschaft, noch Grundlage einer haltbaren Religionsphilosophie, weil Wissenschaft ohne Wissen überhaupt, und Philosophie ohne Wissen *ewiger* Wahrheit, ganz unmöglich sind. *)

Doch der Verfasser schickt noch folgende allgemeine Bemerkung voran. — „Wenn wir die menschliche Erkenntnifs über- „haupt in die unmittelbare oder *intuitive* und die mittelbare oder „*discursive* eintheilen, wie wir müssen, und wenn wir, wie es „üblich ist, das discursive Erkennen vorzugsweise ein *Wissen*
539 „nennen, so versteht sich nach diesen Unterscheidungen von „selbst, dafs auch die eigentliche Gotteserkenntnifs im Sinne des

*) Es müfste denn seyn, dafs man sich selbst und Andre mit unpassenden *Namen vom Gegentheile* (κατ' ἀντιφρασιν) zum Besten haben, und Verstecken hinter Worten spielen wolle. Etwas was kein eigentliches Wissen noch Erkennen ist, für Wissenschaft, und für Philosophie geben, ist abgeschmackt. Wovon es kein Wissen giebt, davon giebt es keine Wissenschaft. Daher ist der Name einer haltbaren Religionsphilosophie auf dem Titel der Schrift des Verfassers eine unbeabsichtige Ironie. Die Religionsphilosophie müfste nach unserm Verfasser dadurch zur Haltbarkeit kommen, dafs sie zum Nichtwissen fortgeschritten! Wenn, wie der Verfasser behauptet, (hier 538 und 540, und an andern Orten; man überdenke besonders was 13, 36 ff., 179, 189 f., 223, 377 gefunden wird), die Sache, das *Wissen* von Gott, und überhaupt, unmöglich ist, zu was noch die Namen: *Wissenschaft, Philosophie, Religionsphilosophie*: u. s. w. vor sich hertragen? —

„reinen Theismus, wenn es eine solche Erkenntnifs giebt, ent-„weder eine intuitive oder eine discursive seyn mufs, und dafs „man in diesem Sinne nicht sagen darf, man wisse, dafs ein „Gott sey, wenn man das Urtheil, das sich in diesen Worten „ausspricht, nicht durch bündige Schlüsse auf irgend eine Art „begründen kann, wäre es auch nur durch eine regressive De-„monstration, die auf die intuitiven Elemente des Wissens zu-„rückweist." Ueber die hier wiederum geltend gemachte Eintheilung des Wissens haben wir uns schon oben (178 ff.) erklärt; und fügen hier nur noch hinzu, dafs es eine geschichtliche Unwahrheit ist, dafs es üblich ist, das discursive Wissen vorzugsweise ein Wissen zu nennen. Defshalb, dafs *Jacobi* und seine Anhänger und der Verfasser und einige andere Philosophen diesen unangemefsnen Sprachgebrauch annehmen, ist derselbe noch nicht üblich oder eingeführt zu nennen. — Wenn das Urtheil: dafs Gott sey, gleichgelten soll dem Urtheile: dafs Gott existire, oder dasey, so kann und braucht dasselbe durch Schlüsse nicht bewiesen zu werden, weil jede göttliche Grundwesenheit, sowie Gott selbst, unbedingt und unvermittelt ist, und erkannt wird. Soll das Regressive einer Demonstration darin bestehen, dafs sie sich *rückwärts* auf intuitive Elemente des Selbsterkennens des endlichen Vernunftwesens gründet, so ist eine solche Demonstration *keine*, weil das Höhere nicht durch das Untergeordnete, Niedere, erkannt und bewiesen werden kann. Soll aber unter dem Regressiven einer Demonstration das Aufsteigen vom Untergeordneten und Niederen zu dem Höheren, und zuhöchst zu der Schauung des Absoluten, und den höchsten in dieser Schauung gegebnen „intuitiven Elementen des Wissens" verstanden werden, so ist eine Demonstration nach oben hin, dafs im Schlufssatze das Höhere als in den Prämissen seye, wiederum unmöglich, da jeder Schlufs von oben nach unten, und von oben mittelbar zur Seite geht *).

Was sodann der Verfasser (S. 263 f.) von der theosophischen Anschauung sagt, dürfen wir, um nicht zu weitlaüfig zu werden, übergehen, so Vieles hiebei auch zu erinnern wäre; da der Verfasser, „hierüber ins Klare zu kommen, bis zur Analyse des religiösen Glaubens verspart, vor welchem die Wissenschaft verstummen mufs, weil er in der Vernunft selbst erhaben ist

*) Die formalistische Logik erkennt diefs an in den Regeln: *Ne sit plus in conclusione quam in praemissis; conclusio sequitur partem debiliorem praemissarum.* Jede Demonstration aber ist eine *ratiocinatio polysyllogistica*, mufs also ebendefshalb, was die Ordnung der Glieder und die Beweiskraft betrifft, von oben nach unten fortschreiten, obschon man rednerisch und didaktisch die Sätze beliebig anordnen mag.

über die Wissenschaft", wobei wir dann auch unsre Bemerkungen mittheilen werden.

Hierauf wird die Bedingung angegeben, unter welcher dennoch eine unmittelbare Gotterkenntniſs möglich seyn würde.
540 „Abgesehen von einem religiösen Wissen, das sich auf eine my-
„stische Anschauung Gottes gründen will, bliebe dennoch eine „unmittelbare Gotteserkenntniſs im Sinne des reinen Theismus „übrig, wenn die metaphysische Vernunftidee, durch die das „Absolute erkannt wird, indem es nothwendig gedacht wird, mit „der Idee des wahrhaft Göttlichen ganz und gar einerlei wäre." Diese Bedingung ist aber eine unmögliche Forderung, und zwar durch ihren Inhalt selbst, nicht aber aus dem hernach vom Verfasser angeführten subjectiven in Ansehung des Inhaltes äuſseren Grunde. Denn erstlich ist es schon eine irrige Begrenzung, daſs die höchste Vernunftidee, worunter der Verfasser die höchste Schauung versteht, lediglich die Idee des Absoluten, das ist des Unbedingten als solchen sey; zweitens fügt der Verfasser an dieser Stelle die weiter beschränkende Bedingung bei, daſs das Absolute auch noch als das bloſs Nothwendige gedacht werde; eine Beschränkung, die sofern sie *an* dem Gegenstande der höchsten Schauung gedacht werden sollte, die untheilbare, ungegenheitliche Ganzheit der göttlichen Wesenheit und Daseynheit verneinen würde, wonach dieselbe nebst der Nothwendigkeit auch die Wirklichkeit und Möglichkeit, und überhaupt jede untergeordnete Daseynheit (Modalität) zwar nicht auſser sich, aber auch nicht *an* sich, sondern lediglich, als deren Grund, in sich und unter sich hat (233, 402 f.). Wird aber *Wesen*, in dem von uns (75 N., 78, 279) erklärten Sinne des Wortes, das ist, *Gott*, lediglich nach der besonderen Grundwesenheit der Unbedingtheit (vergl. 575, 791 N.), und dabei ferner zugleich nach der inneren Bestimmtheit gedacht, wonach die göttliche Wesenheit auch Nothwendigkeit ist, so ist freilich klar, daſs dadurch und somit Gott noch nicht auch schon als das Sein selbst innige, selbstbewuſste, empfindende, wollende und lebende Wesen, und zwar noch nicht einmal als der unentwickelten Möglichkeit nach darin mitenthalten (*potentiâ*) gedacht und erkannt ist. Wenn also die Grunderkenntniſs oder Grundschauung: Gott, weiter nichts wäre und enthielte als die beiden, an ihr und in ihr allerdings enthaltenen und mitgegebnen Grundwesenheiten oder Eigenschaften der Unbedingtheit und der Nothwendigkeit, so wäre die wissenschaftlich ausgeführte, vollwesenliche Erkenntniſs Gottes als des selbstinnigen, und lebenden unbedingten und unendlichen Wesens auf
541 dieser mangelhaften Grundlage allerdings unmöglich. Aber wenn
auch die höchste Grunderkenntniſs rein, klar, und ganz gedacht

würde, so könnte doch nicht gesagt werden, daſs der menschliche Geist „durch“ diese Idee Gott erkenne, sondern nur in und nach diesem Gedanken; ferner kann auch dann nicht gesagt werden, daſs die höchste Vernunftidee mit der Idee derjenigen göttlichen Wesenheit, die in Gott dem Moralischen im Menschen entspricht, ganz und gar einerlei wäre; da eben auch diese Wesenheit eine bestimmte, besondere, wenn schon in ihrer Art, wie jede göttliche Wesenheit, eine unendliche und unbedingte, an und in der Gottheit enthaltene Wesenheit oder Eigenschaft ist, Gott aber als Wesen mit keiner seiner besonderen, unterschiedenen Wesenheiten unbedingt und ganz und gar einerlei ist. Der echte Absolutismus vereinerleiet auch nicht deſshalb göttliche Wesenheiten, welche verschieden und unterschieden sind, weil und sofern derselbe erkennt, daſs auch alle besondere und unterscheidbare göttliche Wesenheiten der Reinwesenheit nach (238, 249, 345) mit Gottes Einer, selber, ganzer Wesenheit gleich, das ist der Reinwesenheit nach an Gott und in Gott mit Gottes Wesenheit, das ist mit Gott selbst, einerlei sind. Denn der Absolutismus ist ebenso zur Vernunft gekommen, als er bei Verstande ist und bleibt, indem er alles besondere und theilheitliche (particulare) Wesenliche ebenso in der ursprünglichen Einheit und Einerleiheit an und in der göttlichen Wesenheit, als in seiner eigenwesenlichen Verschiedenheit, als auch in der Vereinheit seiner Eigenwesenheit an, in und mit der Wesenheit Gottes, und mit allem anderen besonderen und theilheitlichen Wesenlichen entweder bereits erkennt und ahnet, oder doch zu erkennen und zu ahnen bestrebt, und bei gehörig weiter Ausbildung auch fähig, ist.

Nach dem Verfasser aber ist folgendes der Grund, weſshalb auch diese von ihm, in den letztangeführten Worten, bloſs hypothetisch vorausgesetzte ideale Annahme zu echter Gotterkenntniſs nicht führe. „Aber dann müſste dem denkenden Geiste die Wirk„lichkeit eines wahrhaft göttlichen Urgeistes zu bezweifeln eben „so unmöglich seyn, als er die Wirklichkeit eines ewigen Ur„grundes alles Daseyns zu bezweifeln vermag. Was bedürfte es „noch weiter des Nachdenkens über das, was man Daseyn Gottes „nennt, wenn die Vernunftidee, die uns unwiderstehlich nöthi„get, einen ewigen Urgrund alles Daseyns anzuerkennen, uns „schon unmittelbar davon überzeugte, daſs der Urgrund alles „Daseyns ein wahrhaft göttlicher Geist ist?“ Zuerst wird hier vorausgesetzt, daſs der Mensch „die Wirklichkeit“, das ist die Daseynheit oder Existenz eines Urgrundes alles endlichen daseyenden Wesenlichen, welches der Verfasser „alles Daseyn“ nennt, nicht zu bezweifeln vermag. Dieſs ist aber nicht gegründet;

542 denn der noch nicht wissenschaftlich gebildete Geist, der die Begriffe: Wesenheit, Daseynheit, Grund und Ursache, nur noch in unklarer Ahnung denkt, bezweifelt den Gedanken eines Urgrundes allerdings, sowie er auch [*den*] Gedanken eines unendlichen und unbedingten persönlichen, moralischen Vernunftwesens bezweifelt. Denn was Grund und Ursache sey, kann selbst nur in und durch den reinen, klaren, ganzen Gedanken der höchsten Vernunftschauung wissenschaftlich erkannt werden; sowie auch die besondere Kategorie der Seynheit oder Daseynheit, als ganze und nach dem Gliedbau der ihr untergeordneten Theil-Kategorien der Nothwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit, als besonderer Seynarten (Modalitäten), so auch die Theil-Kategorie der *fordernden* Nothwendigkeit oder des Sollens, und ebenso auch die Kategorie der *Freiheit*, können insgesammt wissenschaftlich nur an dem gehörigen Orte der Entwickelung des Grundgedankens: *Wesen*, als des Princips, eine jede für sich und jede zu jeder im Verhältniſs, erkannt werden; und zwar ohne aus der endlichen Selbsterkenntniſs des endlichen Vernunftwesens das Mindeste hinaufwärts zu entlehnen. Es ist daher eine für die menschliche Wissenschaftbildung unmögliche Forderung, daſs diese mittelbaren Gegenstände sofort unmittelbar, ohne weiteres Nachdenken, und ohne Weiterbilden der Wissenschaft sollten eingesehen werden können. Aber die wissenschaftliche Weiterbildung und Entfaltung des Grundgedankens: Gott, nöthigt uns allerdings, in klarer Einsicht unwiderstehlich Gott auch als den Einen Grund aller endlichen Wesenheit und aller endlichen Daseynheit derselben anzuerkennen: aber ebenso findet auch bei der erforderlichen inneren Entwickelung des Grundgedankens der wissenschaftliche Forscher, daſs klare Einsicht ihn unwiderstehlich nöthiget, Gott auch als das unendlich und unbedingt Sein selbst inneseyende, moralisch persönliche, freie, lebende Wesen zu erkennen und anzuerkennen. Aber diese beiden vermittelten Erkenntnisse, sowohl des Grundes als der moralischen, freien Persönlichkeit werden keinesweges, wie der Verfasser meint, durch Syllogismus, oder gar durch regressiven Syllogismus erkannt, sondern sie bilden selbst Grundlagen zu causalen Schlüssen, der ewigen, und der zeitlichen Causalität, und dienen dazu als Obersätze; und überhaupt setzt *jeder* Schluſs schon die Kategorie und den Satz des Grundes voraus.

Bis hieher nun hatte der Verfasser das Absolute nur als das Nothwendige betrachtet; hier zunächst mischt er aber, ganz unvorbereitet, sowie es auch schon früher (409) einmal geschahe, den Begriff der Freiheit ein, als wenn sich dieser schwierige Begriff so von selbst verstände. „Aber", so fährt er fort, „ein

„moralisch vollkommenes Wesen ist mehr, als ein unbedingt „nothwendiges Wesen. Der göttliche Geist kann nicht als voll- „kommen gedacht werden, wenn er nicht als *frei* gedacht wird. „Freiheit aber ist das Gegentheil der Nothwendigkeit. Wer also 543
„an Gott glaubt im Sinne des reinen Theismus, erhebt sich schon „durch den Begriff, den er sich von Gott macht, über den bloſs „metaphysischen Begriff von einem nothwendigen Wesen, das „nur darum als ein wirkliches gedacht werden muſs, weil die „Nothwendigkeit die Wirklichkeit in sich schlieſst.“ Daſs ein moralisch vollkommenes Wesen noch ein anderes Wesenliches ist als dasjenige Wesenliche, welches ein Wesen ist, sofern es bloſs nothwendig ist, kann in gewisser Beziehung zugegeben werden. Daſs aber der Verfasser meint, man müsse das Absolute von vorn herein bloſs und lediglich als ein nothwendiges Wesen denken, und als weiter Nichts, dieſs ist, wie wir gezeigt haben, ein Grundfehler seiner Denkweise. Der Verfasser schlägt sich mit dem bloſsen Gemeinbegriffe: *ein Wesen*, herum, welcher Gemeinbegriff ebensogut durch: *Etwas*, bezeichnet werden kann. An diesem Gemeinbegriffe kann man nun abstractiv herumdenken nach Belieben, wie dieſs überhaupt dem *discursiven Räsonnement*, d. h. dem willkührlich hin und her laufenden Gedankenspiel, eigen ist. Man kann sich *dieses* Wesen, dieses *Etwas* lediglich nach der Eigenschaft der Absolutheit denken, oder der Unendlichkeit, oder der Nothwendigkeit, oder der Moralität, oder der Freiheit; man kann sich davon einen beliebigen Begriff *(conceptum factitium*, der alten Logik) *machen*; man kann bemerken, daſs ein Etwas oder ein Wesen was nothwendig, und dabei auch frei, weil es zwei Wesenheiten hat, mehr ist, als ein Wesen, welches bloſs nothwendig ist; auch kann man denken, daſs ein Wesen, welches frei ist, womit man meint, daſs es nicht-nothwendig ist, deſshalb mehr sey, als ein Wesen, welches nothwendig ist, wobei man meint, daſs es *gezwungen* seye. Damit ist aber für die wesenliche, wissenschaftliche Erkenntniſs nicht das Mindeste gewonnen; denn diese hat mit *gemachten* Begriffen nichts zu thun, sondern erkennt wesenhafte, substantielle Begriffe, wie sie den Wesen und Wesenheiten selbst gemäſs sind, das ist, nach ihrer Wahrheit. Der bloſs discursive räsonnirende Denker fragt bei dem willkührlichen Abstrahiren, welches er: *sich einen Begriff machen*, nennt, nicht, ob die verschiedenen Wesenheiten, welche er Merkmale nennt, zusammen sind oder nicht; er verbindet und trennt sie willkührlich, und ihm ist es genug, wenn er nur jedes für sich mit Einem andern zusammenhalten kann. So wird z. B. ein Wesen, ein Etwas gedacht; nun wird diesem Abstractbegriff das bloſse Merkmal der Unendlichkeit und der Unbedingtheit

beigelegt. Dafs diese Annahme den Gedanken mit sich führt, dafs *aufser* diesem Etwas Nichts seyn könne, weil sonst die Unendlichkeit und die Unbedingtheit wieder verneint würde, diefs
544 wird garnicht bemerkt, sondern es wird nun frischweg gefordert, man solle nun auch das Merkmal noch hinzudenken, dafs aufser diesem Wesen noch auch allerlei andere Wesen seyen. Das hat bei dieser willkührlichen Denkart keine Schwierigkeit; es ist ja mit dieser Unendlichkeit und Unbedingtheit nicht ernstlich gemeint. Ebensowenig wird bei dem blofs gemachten Abstract-Begriff *) eines unbedingten, unendlichen Wesen, bemerkt, dafs Unendlichkeit und Unbedingtheit wesenlich nur zusammen an demselben Wesen sind. In diesem willkührlich gemachten Abstract-Begriffe „*eines*“ unendlichen unbedingten Wesens liegt auch gar kein Grund des Fortgangs, keine Aufgabe weiterer Forschung. Sondern der discursiv räsonnirende Denker bringt nur von aufsen, bald da, bald dort her, noch allerlei Merkmale, womit er jenen gemachten Begriff eines unendlichen unbedingten Wesens noch weiter von aufsen ausstattet, oder gleichsam bekleidet.

Für dieses Geschäft bieten ihm die Vorstellungen, die er ebenfalls in blofs discursivem Räsonnement, ohne organischen Zusammenhang, und ohne sachliche, substantielle Wahrheit sich erworben hat, einen unerschöpflichen Vorrath dar. Jenes unendliche, unbedingte Wesen wird nun mit Nothwendigkeit, Wirklichkeit, Erkenntnifs, Empfindung, Wollen, Freiheit, kurz mit allen menschlichen Eigenschaften, vermehrt und versehen, und diefs heifst dann, naiv genug, „sich von Gott einen Begriff machen.“ — Dabei meint man der Vernunft genugzuthun, wenn man nur bemerkt, man müsse sich eben alle diese reellen Eigenschaften, womit man der Unendlichkeit und Unbedingtheit jenes Wesens einen Inhalt verschafft, eine jede als unendlich und als unbedingt denken **); und wenn man hinterher merkt, dafs diefs

*) Aber, könnte man sagen, der Verfasser redet ja nicht von einem Abstract-Begriffe von Gott und göttlichen Wesenheiten. Allerdings thut er diefs; man lese nochmals hierüber seine eigne Erklärung (S. 35 Z. 11 ff. u. S. 36 Z. 2; vergl. S. VII, letzte Zeile), und unsere Bemerkungen (65, 178). — Manche werden uns hier vielleicht auch defshalb tadeln, dafs wir es mit den Worten so genau nehmen. Aber diefs fordert die Würde des Gegenstandes. Die unedle und unrichtige Rede: „*sich von Gott einen Begriff machen*“, ist äufserer Zeuge der grundirrigen Vorstellung über den Ursprung der Erkenntnifs Gottes im endlichen Geiste.

**) Auf solche Weise meint man, wie unser Verfasser (S. 32, S. 35, Z. 11 B.; und S. 86 Z. 2 B., hier 65 f., vergleiche 16), den Begriff von Gott durch *Abstraction* zu bilden, das heifst, nach der weiteren Erklärung des Wortes: Abstraction, durch Entsinnlichung (349, 178). Da nun durch solcherlei Entsinnlichung nur sogenannte Abstract-Begriffe oder Gemeinbegriffe (*con-*

nicht angeht, indem man sich damit in unauflösliche Widersprüche verwirre, so meint man, da seye der erkennenden Vernunft nicht weiter zu helfen, man müsse Diefs glauben, und das Gefühl, worauf ja ohnehin, wie man willkührlich behauptet, alle moralische Begriffe ruhen, seye genugsam Bürge dafür, dafs man sich nicht irre. Wenn nun dieser *gemachte* Begriff von Gott fertig ist, bleibt auch noch die Meinung zurück, als wenn diesem Begriffe eines Wesen oder Etwas, auf jeder Stufe der Abstraction und Concretion eine selbständige, und bestandhafte (substantielle) Daseynheit und Wahrheit zukäme. Man meint, es möge wohl ein Wesen geben, welches unendlich aber nicht unbedingt, ein anderes, welches unbedingt aber nicht unendlich wäre; hier ein Wesen, welches zwar unbedingt und unendlich, aber nicht persönlich; dort ein Wesen, welches unbedingt und unendlich und 545
persönlich, aber nicht sittlich gut, nicht heilig wäre. Diese Gedankendinge werden nun untereinander verglichen, und es wird bemerkt, das Eine sey doch mehr, und sey doch besser, als das andre, auch sey es dem menschlichen Bedürfnisse angemessener, mit dem andern aber sey weniger gedient. Daher stammt dann auch das Reden von *einem* Gott, und einem *andern* Gott; von *diesem* Gott und *jenem* Gott, von dem Gotte dieses Volkes und jenes Volkes, dieser philosophischen Schule und jener philosophischen Schule. Aber das *wissenschaftliche* Denken des Absolutismus hat mit diesem discursiven Räsonnement nichts gemein; es *macht* sich nicht *einen* Begriff von Gott, sondern es erfafst die Grundschauung: Wesen, oder: Gott, auf einmal rein, selbständig, ganz; und *sieht*, dem Gegenstande selbst zugewandt, den Inhalt der Einen Grundschauung selbst, wie er ist, und wie er dem endlichen Geiste durch Ihn selbst geoffenbart wird, oder wie Gott *Sich* zu sehen, zu erkennen giebt nach seinen Grundwesenheiten, wie diese die Wesenheit Gottes zugleich und ungetheilt *sind.* — Da werden nicht Wesenheiten, als blofse Merkmale zur Unterscheidung nach aufsen, von aufsen in bunter Reihe hinzugebracht, ohne zuzusehen, ob diese einselnen Gedanken sich anziehen oder abstofsen, ob sie zusammen sind und bestehen, oder nicht; da wird die Grundschauung nicht von aufsen, von unten und von neben her ausgefüllt, sondern der schauende Geist vertieft sich nach dem Gesetze, welches der Gegenstand der Grundschauung, das ist: *Wesen*, *Gott*, selbst an Sich ist, und an Sich anzeigt, immer weiter in die innere Fülle der göttlichen Wesenheit, die er auch als Vollwesenheit, und zwar als orga-

ceptus per notas communes) gebildet werden, so sieht man, bis in welche niedere Sphäre der Begriff Gottes, und die Erkenntnifs Gottes, herabgezogen wird.

nische Vollwesenheit (als Totalität) weiſs. Der mit dem Gegenstande selbst gehende und in dessen Tiefe in besonnener Vernunftkunst fortschreitende, wahrhaft methodische und dialektische Denker, weiſs, daſs auch alles theilheitliche (particulare), untergeordnete Wahre, was nur seyn und erkannt werden kann, an und in dem Grundgedanken: ***Wesen***, ***Gott***, an sich mitenthalten ist, und daſs es nur das Gesetz der Endlichkeit seiner selbst, des Gott erkennenden endlichen Vernunftwesens, ist, daſs er theilweis, nacheinander, und in aller Zeit zumtheil bloſs ahnend, zumtheil nur organisch gestaltet, das unterscheidbare Wesenliche erkenne, welches Gott selbst Alles zugleich an und in und durch Sich, und für Sich *(sibi)* weset und ist. In dieser wissenschaftlichen Erkenntniſs wird dann auch eingesehen, daſs Gott als unbedingtes, unendliches Wesen auch das unendlich und unbedingt seyende (existirende) Wesen ist, und daſs Gottes Seynheit an sich und in sich auch die Momente der Nothwendigkeit, der Wirklichkeit und der Möglichkeit ist und enthält; und ebenso wird an der bestimmten Stelle der gesetzmäſsig fortschreitenden wissenschaftlichen Entwickelung auch eingesehen, daſs Gott als das unbedingte, unendliche Wesen auch das unbedingt Sein selbst inneseyende Wesen, und das unbedingt und unendlich frei und heilig das Gute wollende und verwirklichende, lebende Wesen
546 ist. Dann wird eingesehen: daſs Gott, als unbedingtes, unendliches Wesen auch das moralisch vollkommne Wesen selbst ist; indem Unbedingtheit und Unendlichkeit ohne moralische Vollkommenheit nicht sind, noch gedacht werden können. Von einem Mehr oder Weniger kann in dieser Beziehung garnicht die Rede seyn, wo erkannt wird, daſs eine jede göttliche Wesenheit nur an, in und mit jeder anderen, und alle zugleich an, in, und durch die Eine, selbe, ganze Wesenheit Wesens, das ist: an, in und durch die Eine, selbe, ganze Gottheit Gottes sind, und auch so nur gedacht und erkannt werden können. Sollte gesagt werden: „„„es werde das Unmögliche gesetzt *(per positionem impossi-*„„*bilis)*, daſs Gott bloſs das unendliche und unbedingte Wesen „„seye, ohne das moralisch vollkommne Wesen zu seyn, so „„leuchtet ein, daſs Gott weniger wäre, als wenn Gott zugleich „„als das moralisch vollkommne Wesen gesetzt wäre"": so ist dieſs eine gänzlich leere, und sinnlose Rede, weil hiebei garnichts mit discursiver Willkühr gesetzt, d. h. vorausgesetzt, angenommen, als Hypothese unterlegt werden kann und darf, sondern eben *erkannt* und *eingesehen* werden muſs *); ferner weil,

*) Es ist eben so verkehrt, als unwürdig, das Hypothesenspiel, welches selbst bei endlichen, concreten Gegenständen der Empirie nur einen untergeordneten, und miſslichen, Werth hat, auf den Gottgedanken anzuwenden; und

wenn das unbedingte und unendliche Wesen erkannt wird als unendlich und unbedingt, es auch an sich zugleich gedacht ist als moralisch vollkommen, indem der Mangel moralischer Vollkommenheit eben der Mangel der Unendlichkeit und Unbedingtheit ist; sowie umgekehrt moralische Vollkommenheit auch nur mit Unendlichkeit und Unbedingtheit zugleich ist und gedacht werden kann; und sowie überhaupt alle Wesenheiten Gottes Ein organisches Ganze sind, welches nicht gedacht ist, sowie auch nur Eine der Wesenheiten Gottes nicht mitgedacht wäre. Dieses organische Verhältniſs aller Wesenheiten Gottes an und in der Einen Wesenheit Gottes kann durch jede Wesenheit in jeder besonderen Wissenschaft erlaütert werden. Denken wir z. B. die gleichförmig-krumme Linie, so haben wir die Eine, selbe und ganze Wesenheit des Kreises gedacht, sofern selbige an und in sich selbst ist. Diese Wesenheit des Kreises kann nun ohne Ende entwickelt werden: aber etwas Neues, was daran und darin nicht enthalten wäre, und doch zur Wesenheit des Kreises gehörte, kann nicht seyn noch gedacht werden. Wollte man z. B. sagen, der Kreis, sofern er nach irgend einer besondern Eigenschaft gedacht wäre, sey noch etwas mehr, als eine gleichförmig-krumme Linie, so leuchtet das Leere und Anschauungslose dieser Aussage ein. Ebenso, wenn man sagen wollte, ein Kreis, der in der kürzesten Länge die gröſste Fläche einschlieſse, seye etwas mehr, als ein Kreis, der bloſs in sich selbst zurückkehre; so leuchtet wiederum das Nichtige dieses Gedankens ein, weil Beides nur am Kreise zugleich, infolge der Gleichförmigkeit der Krümmung ist, und weil keine Kurfe ein Kreis seyn kann, die nicht die beiden genannten Eigenschaften zugleich hat.

Doch kehren wir nach dieser Erörterung zurück zu der weiteren Kritik der letztangeführten Behauptungen des Verfassers, welche durch eben diese Erörterung verständlicher seyn wird. — Allerdings ist Gott, als das unendlich und unbedingt frei und heilig wollende, und das Gute verwirklichende Wesen ein Unterscheidbares, und, rechtverstanden, noch etwas Anderes, als sofern Gott auch das unendlich- und unbedingt-*seyende* Wesen ist, als Welches der Verfasser in dieser Stelle durch das Wort: *nothwendig*, zu bezeichnen scheint; ja ein Unterscheidbares und Anderes, als sofern Gott bloſs als das *unbedingte* und *unendliche* Wesen *betrachtet* wird; das ist sofern die *Unbedingtheit* und die *Unendlichkeit*, rein als solche, in Gedanken genommen werden.

so den unbedingten, unendlichen Gedanken in das Gebiet der endlichen Vorstellungen herabzuziehen, deren wissenschaftloses Gewirr durch Hypothesen wenigstens einigermaſsen geordnet werden mag, wenn es gleich seine eigentliche göttliche Ordnung ebenfalls nur der Wissenschaft verdanken kann.

Wer es aber weifs, dafs *Wesen*, oder: *Gott*, das Eine, selbe,
547 ganze Wesen ist, und dafs das Wort: *Unendlichkeit*, eben die Eine, selbe *Ganzheit*, und das Wort: *Unbedingtheit*, die Eine, ganze *Selbheit* oder Selbständigkeit anzeigt; Wer es also weifs, dafs die Aussage: *Gott ist das Eine unendliche und unbedingte Wesen*, der Aussage: *Gott ist das Eine, selbe, ganze Wesen*, gleichgilt, und dafs auch die Aussage: *die Eine Substanz*, Ebendasselbe, als diese beiden Aussagen, bezeichnet *): der weifs auch, dafs der Gedanke: *Wesen*, oder: *Gott*, dem Gedanken gleichgilt: *das Eine, selbe, ganze Wesen*, und dafs zu diesem Gedanken durchaus nicht der Gedanke irgend eines Wesenlichen hinzukommen kann, der nicht an sich in dem Grundgedanken, und dessen Gehalt sowohl als dessen Form nicht an oder in dem Inhalte des Grund-

*) Es ist nicht möglich, die Worte: *selb*, *ganz*, *ein*, *unendlich*, *unbedingt*, hier aufserhalb des Zusammenhanges der Grundwissenschaft gegen alle, oder auch nur die gröbsten Misverständnisse sicher zu stellen. So denken die Meisten bei dem Worte: *ganz*, nichts weiter als *eine unbestimmte Menge in irgend einer Hinsicht vereinter Theile*, und verwechseln die der Ganzheit untergeordnete *Theilganzheit* oder *Vereinganzheit* mit der *Ganzheit* selbst, welche zuerst *Ganzheit* ist vor und über der Gegenheit innerer auf was immer für eine Art verschiedener und vereinter Theile, aber allerdings auch diese Gegenheit und deren Vereinheit in sich ist und enthält. Wer nun die *Ganzheit* selbst, nicht rein und ganz schaut, und dann den Satz hört: Gott ist das *ganze* Wesen; der hat keine Ahnung von Dem, was damit gemeint ist; und wenn er leichtsinnig genug ist, so schiebt er seinen mangelhaften Begriff der Ganzheit, nehmlich der Theilganzheit, und Stück-Ganzheit, jener Aussage unter, und behauptet frischweg, der Andere lehre, Gott bestehe aus Theilen, oder Stücken, Gott seye ein Aggregat, denn jedes Ganze seye ja nur dadurch ein Ganzes, weil es aus Theilen bestehe, und jedes Ganze müsse zertheilt, zerlegt werden können, und so weiter ohne Ende; und defshalb seye Derjenige, der da lehre, dafs Gott Ein *ganzes*, untheiltheilbares Wesen seye, eigentlich, beim Lichte des Verstandes besehen, ein Atheist, oder wenigstens Pantheist, denn die Welt, das All, seye ja bekanntlich auch nur ein Aggregat, ein Stückwerk, und eben das unendliche Stückwerk, als Gesammtheit alles Endlichen. Eben Derselbe aber lehrt vielleicht in demselben Athem, dafs Gott Einer seye, Einheit habe; und es fällt ihm nicht bei, dafs in dem gemeinen zerstreuten Bewufstseyn ebenfalls nicht die Einheit selbst und ganz, sondern nur die Vereinheit aus einselnen Theilen gedacht wird; er bemerkt es nicht, dafs Einheit die Momente Selbheit (oder Selbständigkeit) und Ganzheit an sich hat, dafs nur Dasjenige *Eins* ist, was und sofern es auch selb (Eins und Dasselbe) und sofern es ganz (ein Ganzes) ist; er wird es nicht inne, dafs er sich selbst als Ein Wesen nur daran weifs, dafs er sich als dieses *selbe* und *ganze* Wesen weifs. Sagt man einem Solchen, Selbheit und Ganzheit Gottes seyen nur *so* zu denken, wie sie Grundwesenheiten, oder Grundmomente der Einheit Gottes sind, und wie er selbige auf ähnliche Weise sich selbst als *Einem* endlichen Wesen zuschreibt: so fehlt ihm dann leichtlich die Fähigkeit, diesen Gedanken zu fassen; er tröstet sich damit: das seyen metaphysische Grübeleien; und wenn er *seine* Fähigkeit für *normal* hält: es seye ein leeres dialektisches Gaukelspiel u. d. m.

gedankens enthalten wäre; er sieht es ein, dafs auch er selbst, das endliche Vernunftwesen, mit seinem ganzen Erkennen und Denken, und mit seinem Gottgedanken in Wesen, das ist in Gott weset und ist, und dafs auch sein Gedanke seiner Selbst in seinem Gottgedanken an sich mitenthalten ist; er weifs es, dafs es blofs das Gesetz und das Loos seiner Endlichkeit ist, den unendlichen, unbedingten, vollwesenlichen Inhalt des Einen Grundgedanken: *Wesen*, oder: *Gott*, nur auf endliche Weise theilweis, nacheinander, und auseinandergehalten, und zumtheil unvereint, noch nicht vereingebildet zu denken; und wenn er in wissenschaftlicher Ausbildung des Grundgedankens zu der Erkenntnifs gelangt ist, dafs Gott unendlich und unbedingt *Sich* selbst schaut, erkennt, weifs; so weifs dann der endliche Geist auch: dafs Gott als *Sich* selbst schauend, oder wissend, seine Eine, selbe, 548
ganze Wesenheit, — seine Gottheit auch als Vollwesenheit schaut, und dafs mithin in dem Selbsterkennen, oder Selbstschauen Gottes auch das Schauen alles Wesenlichen, des Einen, selben, ganzen Gliedbaues der endlichen Wesen und Wesenheiten untergeordnet mitenthalten ist. Dann sieht der endliche Geist auch ein, dafs Gott als das unendliche und unbedingte Wesen an *Sich* und für *Sich* auch das Sein selbst inneseyende, freie, heilige, lebende Wesen, oder „das heilige, persönliche Vernunftwesen“ ist; und dafs dieses Beides an sich Ein untheilbarer Gedanke ist. Der Absolutismus führt den endlichen Geist eben dadurch, dafs er Gott als das Eine, selbe, ganze, mithin unendliche und unbedingte, und vollwesenliche Wesen erkennen lehrt, auch in wissenschaftlicher, synthetischer Methode zu der Einsicht, dafs Gott das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte und vollwesenliche freie, und heilige lebende und liebende Wesen, der lebendige, heilige, liebe Gott, ist. Wenn die Worte: *Vernunft*, *Geist*, *Natur*, *vollkommen*, *moralisch*, *sittlich*, und andre mehr, als von der Endlichkeit befreit, als das Eine, selbe, ganze Wesenliche bezeichnend verstanden werden, welches am Menschen und an andern endlichen Wesen sich in Endlichkeit und Beschränktheit als Das findet, was die genannten Namen trägt: so wird auch der Absolutismus diese Worte zu Bezeichnung der Wesenheiten Gottes zulassen; obschon er die damit bezeichneten Wesenheiten oder Eigenschaften Gottes nicht als am Menschen, oder als an irgend anderen endlichen Wesen ersehen, und in den Gottgedanken von unten hinauf- oder gar von aufsen hineingetragen, weifs, sondern als ursprünglich ersehen und anerkannt an und in der Einen untheilbaren Wesenheit Gottes. Indefs unterscheidet der Absolutismus reinwissenschaftliche, der Reinheit der Erkenntnifs angemefsne, von allen jenen nur bedingterweise an-

gemefsnen Bezeichnungen. So ist es an sich den strengen Forderungen der reinwissenschaftlichen Sprache nicht genügend, Gott *nur*, und ohne weitere das Wort heiligende Bestimmung „den göttlichen Geist" zu nennen; sowenig als es genügt, Gott *nur*
549 und ohne weitere, das Wort heiligende Bestimmung „die göttliche oder selige Natur" zu heifsen, oder „den göttlichen unendlichen Menschen." *) Denn selbst wenn diese Gedanken von aller Endlichkeit befreit, *als* endliche verschwunden, und an deren Stelle die ihnen entsprechenden unendlichen Gedanken ins Bewufstseyn getreten sind, ist keiner derselben der Eine, selbe, ganze, vollwesenliche Gottgedanke, sondern immer nur der Gedanke Gottes nach *einer* oder *einigen* seiner Wesenheiten; es wird also auch mit jeder jener Benennungen, und mit allen zusammengenommen nicht die ganze Wesenheit Gottes, nicht die ganze Gottheit, bezeichnet. Daher können also auch alle diese Benennungen nicht als mit dem Namen Gottes gleichbedeutend, nicht als synonym angesehen und gebraucht werden. Aber das Tiefsinnige, das, für Geist, Gemüth und Leben des endlichen Vernunftwesens Fruchtbare, aller dieser, und überhaupt aller von unterscheidbaren göttlichen Eigenschaften Gottes hergenommenen Benennungen *Gottes* kann richtiger nicht erkannt und inniger nicht empfunden werden, als von Denen, welche Gott in der Einsicht erkennen, welche das System des Absolutismus gewährt. Sie wissen es, und empfinden es **) was es heifst: „„Gott ist

*) Wie z. B., nach mehren christlichen Secten, auch *Swedenborg* gethan, indem er lehrt: dafs Gott dem menschlichen Geiste nur als der unendliche Mensch, die Gottheit nur als die unendliche Menschheit, erscheine. Rechtverstanden ist dieser Gedanke eben so sinnvoll, und für Geist, Gemüth und Leben eben so fruchtbar, als die Gedanken: dafs Gott der unendliche Geist, und die unendliche Natur seye.

**) Der Verfasser giebt zwar an mehren Stellen (unter andern 50, 61, 814 N., vergl. dagegen 768, 1004, 165 N.) zu verstehen, dafs die von ihm sogenannten Pantheisten und Absolutisten, sich des Namens *Gottes*, und der göttlichen Eigenschaften des *Erkennens*, *Empfindens*, *Wollens*, der *Freiheit*, *Heiligkeit*, der *Geistigkeit* Gottes, nur zum Schein bedienen, ob sie gleich wohl wüfsten, dafs sie es damit ganz anders meinten, und eigentlich dem Absoluten diese Eigenschaften absprächen. Sofern diese Beschuldigung bestimmte Denker treffen soll, überlassen wir selbige dem Gewissen des Verfassers. — Sofern aber damit gemeint ist, dafs *der Absolutismus selbst*, seiner Wesenheit nach, nothwendig also verfahren *müsse*, und dafs er jene Wesenheiten Gottes überall nicht erkenne, sondern leugnen müsse: insofern ist der Verfasser ganz im Irrthume. Denn gerade das Gegentheil findet statt. Nur der Absolutismus erkennt diese Wesenheiten wissenschaftlich; und der Philosoph, der das System des Absolutismus erkennt, meint es, wenn er von Gott redet, mit seinen Worten tief, ernstlich und redlich; ja er führt in die Erkenntnifs der Wesenheiten der unendlichen, unbedingten, freien, heiligen Persönlichkeit Gottes tiefer ein, als der anthropomorphistisch und anthropopathisch glaubige Theismus es je vermag.

„„„ein Geist, und die ihn anbeten, sollen ihn im Geiste und in „„„der Wahrheit anbeten""; *) und können Rechenschaft geben von ihrer Ueberzeugung, mit leichter Erkenntnifs, in klaren Worten.

Die in obiger Stelle mitenthaltne Behauptung des Verfassers, dafs Gott als *frei* gedacht werden müsse, ist richtig; denn unendliche unbedingte Freiheit ist eine Grundwesenheit Gottes, die in Gottes Vollwesenheit oder Vollkommenheit mitenthalten ist. Soll aber von Gottes Freiheit wissenschaftlich die Rede seyn, 550
und mit dem Anspruche als „eine Idee einer haltbaren Religionsphilosophie" zu gelten, so ist dazu eine tiefsinnige, grundwissenschaftliche (metaphysische) Ergründung und Erörterung dieser Idee durchaus erforderlich; nur, wenn diese geleistet ist, kann der Theismus mit Sinn und Befugnifs von göttlicher Freiheit und Nothwendigkeit reden; diese aber hat der Verfasser in der vorliegenden Schrift durchaus nicht geleistet, und konnte sie schon darum nicht leisten, weil er die Idee der Causalität, wie er selbst bekennt, und zwar aus einem durchaus unstatthaften Vorwande, polemische Weitläufigkeit zu vermeiden (405) unergründet und unentwickelt gelassen hat. Aber ohne die wissenschaftliche Ergründung und Entwickelung dieser beiden Ideen oder Vernunft-Kategorien **) schwebt des Verfassers ganze weitere Ausführung seines sogenannten „reinen Theismus", sofern sie auf diese Ideen sich gründet, in einer dunkeln Leere, ohne Haltung dahin.

Die *Freiheit* wird von dem Verfasser überhaupt „als das „Gegentheil der Nothwendigkeit" bestimmt. Aber abgesehen davon, dafs wir, durch dieses blofs negative Merkmal durchaus nicht das Mindeste darüber erfahren, was die Freiheit, als solche, an sich selbst ist; müfste doch zuerst wenigstens Diefs zuvor erklärt seyn, was der Verfasser unter dem *Nothwendigen* sich denkt. Darüber erfahren wir aber hier wiederum weiter nichts, als dafs „die Nothwendigkeit die Wirklichkeit in sich schliefst." Hieraus scheint die Meinung des Verfassers sich zu ergeben: dafs

*) Evangelium Johannis, IV, 24.

**) Wenn wir uns statt des Namens: Wesenheiten Gottes, oder Grundwesenheiten, des Namens: *Kategorien*, bedienen, so mufs bemerkt werden, dafs wir hier nicht von endlichen Verstandesbegriffen, in welchem Sinne *Kant* das Wort Kategorie lediglich gebraucht, sondern von den unendlichen Vernunftbegriffen oder Vernunftschauungen, welche *Kant* eben Vernunftbegriffe oder *Ideen* nennt, reden. Ferner dafs wir die Kategorien, das ist die an und in Gottes Einer Wesenheit, als der Einen Kategorie, seyenden bestimmten Wesenheiten als den Einen Inhalt der Einen Wesenheit Gottes, und zwar als Einen vollwesenlichen Gliedbau oder Organismus erkennen. Endlich dafs es auf dieses Wort: *Kategorie*, garnicht ankommt, welches nur in geschichtlicher Hinsicht von uns gebraucht wird.

die *Freiheit*, als das Gegentheil der Nothwendigkeit, die Wirklichkeit nicht einschliefse, sondern ausschliefse, mithin ohne Wirklichkeit oder der Wirklichkeit beraubt seye. Da er aber dieses nicht lehrt, vielmehr im Gegentheil das Urwirkliche auch das Urfreie seyn soll (632 ff.); so sollte auch nicht behauptet werden, dafs die Freiheit das Gegentheil der Nothwendigkeit seye. Der Verfasser hat sich zwar oben (S. 27 B., S. 53 f. B. u. S. 109 — 111 B.) über die Begriffe des Nothwendigen, Wirklichen und Möglichen vorlaüfig zu erklären gesucht; — mit welchem Erfolge, haben unsere Bemerkungen dort gezeigt: allein in allen diesen Stellen ist eine bestimmte Erklärung, was Nothwendigkeit sey, nicht zu finden. Auch in den weiter unten (S. 336 bis 351 B.) folgenden weitlaüfigen Erlaüterungen der Freiheit Gottes und des Menschen, wird eine bestimmte Erklärung sowohl der Freiheit, als insbesondere auch der Nothwendigkeit vermifst. Das Hauptresultat ist dort (S. 351 B.): „dafs die Urfreiheit, auf „welche unsre menschliche Freiheit mystisch hindeutet, als eine „wahrhaft göttliche mit dem Urgrunde aller Möglichkeit einerlei
551 „ist"; wie aber diese Behauptung mit der obigen (S. 111 B.): „dafs das Absolute in Beziehung auf Nothwendigkeit *das schlecht-„hin Nothwendige*", und mit der vorliegenden (550, vergl. 409): *dafs Freiheit das Gegentheil der Nothwendigkeit* seye, zusammen bestehe, sowie ferner mit der Behauptung (S. 350 B.): „dafs „absolute Freiheit, nur als solche gedacht, noch nicht einerlei „ist mit absoluter Vernunft, also ein freies Urwesen nicht noth-„wendig einerlei mit einem wahrhaft göttlichen Wesen"; und mit der hier kurz vorhergehenden (S. 266 B.): „dafs die Nothwen-„digkeit die Wirklichkeit in sich schliefst": darüber läfst der Verfasser den Leser, der sich nicht selbst Licht zu verschaffen weifs, ganz im Dunkeln.

Betrachten wir aber die Freiheit in ihrem Verhältnisse zur Nothwendigkeit wissenschaftlich, so zeigt sich, dafs erstere keinesweges das reine Gegentheil der letzteren ist. Zwar der Verfasser läfst es hier unbestimmt, ob die Freiheit als ewige, oder als zeitliche Wesenheit, oder als eine Wesenheit die zugleich Beides, zeitlich und ewig ist, bestimmt werden soll: aber aus dem Folgenden scheint hervorzugehen, dafs er hier von der göttlichen Freiheit in Ansehung des individuellen Willens rede, der da Ursache des Individuellen des Lebens ist. Denn er sagt (S. 277 B.): „eine unmittelbar mit sich selbst anfangende, und „durch nichts aufser sich bedingte Thätigkeit ist absolute Freiheit"; aber Thätigkeit hat Zeit an sich, denn sie ist zeitliche Ursachlichkeit. Dennoch aber sagt der Verfasser weiter unten (S. 351 B.): „aus der Tiefe der Unbegreiflichkeit dringt mit der Idee des Gött-

„lichen der Vernunftglaube an ein urfreies Wesen hervor, dessen „Freiheit der Urgrund aller Möglichkeit, das aber auch im Selbst-„bewufstseyn seiner eignen moralischen Vollkommenheit der wahre „Gott ist“; er denkt mithin die Urfreiheit Gottes als den Grund von Allem, sofern das Nothwendige und Wirkliche auch möglich ist, also auch ebenso von allem ewigen, als von allem zeitlichen Wesenlichen. Es werde aber die Freiheit nach ihrem ganzen Umfange, oder nur in Beziehung auf das zeitlich Wirkliche, nur als Form der zeitlichen Causalität, verstanden, so ist sie der Nothwendigkeit nicht rein, nicht ganz, nicht überhaupt entgegengesetzt, sondern nur in einer bestimmten untergeordneten Beziehung. Denn die Freiheit der zeitlichen Ursachlichkeit bezieht sich auf die Wahl aus dem Möglichen; und sofern diese Wahl selbst als gesetzmäfsig gedacht werden mufs, nach dem Gesetze des Sollens, ist sie offenbar selbst nach der Kategorie der Nothwendigkeit gedacht, ja sie hat selbst die mit der Möglichkeit wesenlich vereinte Nothwendigkeit zu ihrer wesenlichen Form, und hat mithin die Nothwendigkeit als eines ihrer Momente an sich und in sich. Schon der sittliche Mensch, als solcher, *kann* nicht anders, weil er nicht anders *soll*, und daran aüfsert sich eben seine Sittlichkeit, dafs er *nur* Das kann, was er *soll*, hingegen Das, was er nicht soll, und aufserdem wohl könnte, *als* sittlicher Mensch, nicht kann. Dazu kommt, dafs wenn anerkannt wird, dafs das individuelle, concrete Wirken des Guten
in der Zeit dem sittlichen Wesen, als *einsiger* sittlich-möglicher 552
Fall, wesenlich ist, so ist auch anerkannt, dafs das individuelle Wirken mit Freiheit an sich selbst nothwendig ist, also wiederum auch in dieser Hinsicht der Nothwendigkeit nicht als reines Gegentheil entgegengesetzt wird. Wenn endlich anerkannt wird, dafs das sittlich-freie Wollen und Handeln kein leeres seye, sondern einen unendlich bestimmten Inhalt haben müsse, so ist auch von dieser Seite anerkannt, dafs hierin sofern ein einsiger von allen bestimmt und endlichvielen, oder auch von unendlichvielen Fällen aus dem ganzen Gebiete des Möglichen gewählt werden *mufs* wenn anders die Wahl *sittlich* seyn soll, die Freiheit wiederum die Nothwendigkeit an sich hat; und zwar selbst dann, wenn die Wahl nur als zwischen allen möglichen Fällen des Guten nur als zwischen dem Guten und Guten, zu treffend, angenommen wird. Wird aber, zweitens, unter *Freiheit* die *Wesenheit*: selbst Ursache zu seyn, verstanden; das ist: ist Freiheit die Selbheit oder Selbständigkeit des Wesens sofern selbige an der Ursachlichkeit ist: so ist Freiheit zugleich mit der Nothwendigkeit ein Moment der Ursachlichkeit. Denn Nothwendigkeit ist bezugliche Einheit und Einsigkeit der Wesenheit, vor und über aller Mehrheit des Gegenheitlichen, oder vor

6 *

und über aller Mehrheit der sich ausschliefsenden Fälle, als welche der Grund und das Gebiet aller Möglichkeit, als solcher, ist; und dann ist die Nothwendigkeit ebendefshalb zugleich auch die Einheit und Einsigkeit der Wesenheit *mit* Unter-Einschlufs aller gegenheitlichen Mehrheit, oder aller Möglichkeit, sofern diese Möglichkeit eben die Vereinganzheit oder die Eine innere Totalität alles Gegenheitlichen eben dieses Wesenlichen ist; — in welcher Hinsicht es also gegründet ist, dafs die Nothwendigkeit die Möglichkeit in sich begreift. Ebenso ist klar, dafs die so, wie erklärt, verstandene Nothwendigkeit auch die von ihr und der Möglichkeit unterschiedene Wirklichkeit in und unter sich begreift: denn das Wirkliche, das ist das in der Zeit dargestellte Wesenliche, ist aus dem Gebiete des Möglichen, mithin mit dem Möglichen, als selbst ein Mögliches, in und unter dem Nothwendigen mitenthalten. Die Freiheit ist also auf keine Weise, ohne die Nothwendigkeit selbst als ein wesenliches, sie als Freiheit mitbestimmendes, constituirendes, Moment und Element an sich zu haben; mithin ist sie auf keine Weise das reine Gegentheil der Nothwendigkeit. Wohl aber ist die Freiheit einem Theile der Nothwendigkeit ausschliefsend entgegengesetzt; und zwar zuerst die Freiheit im unbedingten Verstande als Selbheit der Ursachlichkeit, oder kurz: als Selbstursachlichkeit, stehet
553 ausschliefsend entgegen demjenigen Nothwendigen, welches *über* der Ursachlichkeit ist, so auch über Dem, welches und sofern es das Abgeursachte *) ist. Zweitens aber die Freiheit, sofern sie zeitliche Selbstursachlichkeit ist, ist demjenigen Nothwendigen ausschliefsend entgegengesetzt, welches und sofern es die ewig bleibende Grundlage aller zeitlichen Gestaltung, und als das bleibende Ewige an der Gestaltung das *Gesetz* derselben, mithin kein Gegenstand der freien Wahl ist. Die Idee der Freiheit übersteigt daher auf keine Weise und in keiner Hinsicht die Idee der Nothwendigkeit; weil Freiheit lediglich die Seynart oder Modalität der Ursachlichkeit ist, sofern diese die *Selbheit* an sich ist oder hat, die Nothwendigkeit aber die Seynart der göttlichen Wesenheit selbst ist, sofern selbige die *Einheit* an sich ist oder hat. Sowie sich also verhält die *Einheit* zur *Selbheit*, so verhält sich die *Nothwendigkeit*, in dieser Hinsicht, zur *Freiheit*. **) Es ist mithin ein Grundirrthum, die Freiheit als das reine, ganze, ausschliefsende *Gegentheil* der *Nothwendigkeit* zu betrachten; da vielmehr beide an und in und mit einander zugleich sind und bestehen. Dafs das endliche Vernunftwesen dieses Alles an

*) Man sehe die Erklärung dieses Ausdruckes oben (371, 453).

**) Doch ist diese Proportion nicht ganzumfassend richtig, da Ursachlichkeit nicht die ganze göttliche Wesenheit ist.

Sich selbst, an seiner eignen, ewigen und zeitlichen Wesenheit bestätigt findet, werde beilaüfig bemerkt, da es nicht hier, sondern blofs im Zusammenhange des ersten, subjectiv-analytischen Haupttheiles der Wissenschaft ausgeführt werden kann. *)

Die Behauptung des Verfassers, die er nach den letztangeführten Worten beifügt: „Durch die Vernunftidee des Absoluten „in ihrer Beziehung auf unser ganzes Erkennen und Wissen thut „sich aber das Urwirkliche nur als das Nothwendige kund, ohne „welches Alles nichts wäre“, haben wir schon oben (402 f., 220, 238, 349) widerlegt. Hierauf wird weiter gesagt: „Nun ist allerdings, wenn wir an einen göttlichen Urgeist glauben, dieser „moralisch vollkommne Geist einerlei mit dem Urgrunde alles „Daseyns; und was sich uns nach dieser Voraussetzung, durch „die reine Vernunftidee kund thut als den Urgrund alles Daseyns, „ist Gott selbst.“ Dafs erst dieser Glaube den endlichen Geist befuge, das von ihm erkannte Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte Wesen, Gott zu nennen, ist eine willkührliche, und der göttlichen Wesenheit unangemefsne, zugleich auch eine dem Gesetze der Sprache nicht gemäfse Annahme, wie wir ebenfalls (238, 363, u. an a. O.) gezeigt haben. „Wenn also“, schliefst 554
der Verfasser, „könnte man sagen, der Urgrund alles Daseyns „ein moralisch vollkommner Geist wäre, so müfste er als solcher „unmittelbar durch die Idee erkannt werden, durch die wir einen „Urgrund alles Daseyns unmittelbar erkennen. Aber es könnte „ja auch seyn, dafs dem göttlichen Urgeiste, nach menschlicher „Art zu reden, gefallen habe, durch die Idee des Absoluten sich „nur der Vernunft derer zu offenbaren, in denen diese Idee „moralische Gefühle aufregt, ohne die der Glaubige nicht *fromm* „ist.“ Jener Ausspruch, den der Verfasser mit Einem: „könnte man sagen“ einführt, ist eine ewige, reine Wahrheit; es ist genau Das, was wir uns im Vorigen deutlich zu machen gesucht haben, und wovon wir durch eigne geistige Erfahrung überzeugt sind. So ist es; eben dieses leistet der Absolutismus. Könnte man freilich nur so *sagen*, so möchte auch das so Gesagte mit Einem: „*aber es könnte ja auch seyn*“, abgefertigt werden. Denn Was könnte für ein blofs discursives Räsonnement wohl nicht seyn? das heifst, was könnte dem zerstreuten Geiste als einseln stehender Gedanke nicht in irgend einer Stimmung beigehen und annehmlich scheinen? — Was aber an dem vom Verfasser zuletzt Gesagten wahr ist, ist Dieses, dafs schon der noch unentwickelte Gedanke *Gottes* als des Einen unendlichen unbedingten *Wesens*

*) Eine kurze Andeutung hievon s. im Abrifs des Systems der Philosophie, I. Abth., S. 29 — 34; und im: *Grundrifs* der historischen Logik, S. 135 — 145; S. 150; [*Vorless. üb. d. System d. Philos.*, 1828, S. 95 — 147, 239 — 246].

das moralische Gefühl erregt, dafs aber das moralische Gefühl im Menschen rein, ganz, und bestimmt und kraftvoll erst dann erwacht, wenn der Mensch sich selbst als moralisches Vernunftwesen erkennt, welches aber selbst weiter nur dann möglich ist, wenn und sofern der Mensch Gott auch als das Eine, selbe, ganze, unbedingte und unendliche, persönliche, freie, heilige, lebende Wesen, vor und über der vernünftigen endlichen Persönlichkeit des Menschen erkennt. Es ist also vielmehr so, dafs Gott in den endlichen Vernunftwesen moralische Gefühle dadurch weckt, dafs Gott Sich ihnen als das unendliche, unbedingte, freie, heilige, lebende Wesen zu erkennen giebt, als dafs Gott erst moralische Gefühle in den Menschen weckt, und dadurch Begriffe von ihrer sittlichen Würde, und sogar Erkenntnifs Seiner als des unendlichen heiligen, lebenden Wesens anregt. Denn durch Gefühle zu Erkenntnissen führen, aus Gefühlen Erkenntnisse Dessen hervorbringen, was der Grund und Inhalt des Gefühles ist, ist, wie wir gezeigt haben (39, 158 f., 42 f., 45, 50, 841) unmöglich. Diefs ist der Grund der Möglichkeit und die Ordnung des Heils: dafs Gott *Sich* dem Menschen in reiner Erkenntnifs offenbare, dadurch sein Gottgefühl erwecke, auf dafs der Mensch auch sich selbst wahrhaft in Gott erkenne, und auch seine Würde in Gott fühle, das Göttlich-Gute als die Aufgabe auch seines Lebens erkenne, seinen Willen rein auf das Gute
555 richte, und in reiner Sittlichkeit Gott ähnlich gesinnt seye und lebe. (42, 56, 228, 302).

Nunmehr folgt (S. 266 — 281):

„*Kritische Uebersicht der Versuche*, *die Wirklichkeit eines* „*absolut vollkommenen Geistes wissenschaftlich zu* „*demonstriren*."

Wir haben aber nicht nöthig, uns auf eine Kritik dieser Kritik einzulassen, so Vieles wir auch dabei zu erinnern hätten, da wir mit *Kant* und mit dem Verfasser darin übereinstimmen, dafs ein Beweis des Daseyns Gottes durch aufsteigende analytische Schlüsse unmöglich ist; weil eine Kritik jener Versuche aufserhalb des Zusammenhanges der Metaphysik nicht befriedigend seyn kann; und weil es zur Würdigung der Lehre des Verfassers nicht nöthig ist. Indessen einige einselne Bemerkungen mögen hier stehen über Punkte, welche in dieser letzteren Hinsicht nicht ohne Bedeutung sind.

Die bekannte Schlufsfolge des *Anselmus*, welche wie der Silberblick der scholastischen Philosophie ist, wird (S. 271 B.) so zusammengefafst: „„Ein Urwesen ist nothwendig, also auch „„wirklich, weil die Nothwendigkeit die Wirklichkeit in sich

„„schliefst. Nun ist das allerwirklichste Wesen oder Urwesen „„das höchste Wesen; das Höchste aber ist ein absolut vollkom- „„mener Geist, also Gott.““ Hierauf wird darüber so geurtheilt: „Was in dieser Verbindung von Begriffen wie ein meta- „physischer Schlufs sich ausnimmt, ist nichts weiter, als ein „logischer Zirkel, veranlafst durch eine taüschende Erörterung „des Begriffs von einem höchsten Wesen, das ganz richtig als „ein Urwesen gesetzt wird insofern, als es hypothetisch gedacht „wird; woraus aber nicht folgt, dafs ein Urwesen nothwendig „als ein höchstes Wesen in jedem Sinne dieses doppelsinnigen „Wortes gedacht werden müsse.“ Aber *Anselmus* geht nicht allein von dem Begriffe des *höchsten*, sondern zugleich des *gröfsten*, d. h. in seiner Sprache, des unbedingt wesenlichen, und vollwesenlichen Wesens (*ens maximum*, *quo majus cogitari non potest; summe magnum*, *et summe bonum*) *) aus; und der tiefere Sinn dieser Gedankenreihe des *Anselmus*, welche übrigens der Verfasser nicht treu und nicht ganz angegeben hat, ist vielmehr: dafs, Wer das unbedingte an sich selbst wesenliche Wesen, als das ganze und volle Wesenliche denke, es unmöglich blofs als hypothetisch denke, sondern nothwendig auch als unbedingt daseyend oder existirend; oder mit andern Worten, dafs mit der Wesenheit (*essentia*) Gottes auch die Daseynheit (*existentia*) Gottes anerkannt werde; — derselbe Gedanke, wovon auch *Spinoza* ausgeht. **)

Bei Gelegenheit der „ontologischen Argumentation des *Des*„*cartes*“ bemerkt der Verfasser (S. 272): „Es lohnte sich wohl „kaum der Mühe bei einer solchen Logodädalie noch ein Mal zu „verweilen, wenn nicht hinter ihr ein anderes Ueberzeugungs- 556
„princip sich versteckte, das sich nicht so kurz abfertigen läfst. „Denn wenn das höchste Denkbare ein Hirngespinnst ist, so „taüscht die Vernunft sich selbst, weil sie die Idee von diesem „Höchsten nur aus sich selbst schöpfen kann.“ Ob des *Descartes* Denkreihe eine blofse Logodädalie ist, bleibe dahin gestellt. Was aber das vom Verfasser geltend gemachte Ueberzeugungsprincip betrifft, so ist es gleichwohl selbst nur Ausdruck einer intellectualen Taüschung. Denn ob die endliche Vernunft, das ist, das endliche Vernunftwesen, sich selbst nicht taüschen könne, das kann selbst nur erkannt und eingesehen werden in und durch

*) „„*Illud, per quod sunt cuncta alia, quodque ipsum solum per se est. Est* „„*ergo aliquid unum, quod sive essentia, sive natura, sive substantia di*„„*catur, optimum et maximum est, et summum omnium quae sunt.*““ (*Anselmi Monol. c.* 3.)

**) „„*Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id,* „„*cujus natura non potest concipi nisi existens.*““ *Ethices L. I. Def. I.*

den Grundgedanken: Gott, als in und durch das unbedingte, auch über das endliche Vernunftwesen erhabene Princip, welches durchaus nur an und in sich selbst erkannt, eingesehen, und anerkannt werden mufs, als wozu durchaus dem endlichen Vernunftwesen nur Gott selbst, nicht aber es sich selbst aus eigner Kraft, verhelfen kann; da Gott nur in *seiner* Gewifsheit, in seinem Lichte, nicht aber in der Gewifsheit und im Lichte des endlichen Vernunftwesens erkannt werden kann. Vielmehr da diese endliche Vernunft sich schon ihrer eignen Selbsterkenntnifs und Selbstbeurtheilung so oft, und so im Innersten, und so schmählich und beschämend selbst taüscht, so hat selbige Grund und Fug, gegen sich selbst um so mistrauischer und gegen ihre eigne Anmafsung umsomehr auf ihrer Hut zu seyn, je höher sie in Gedanken sich selbst übersteigt, indem sie dann umsomehr und so eher zu befahren hat, dafs sie sich über Das taüscht, was sie aufser und über ihr als wesend und seyend annimmt. Diese Gefahr steigt, wenn die endliche Vernunft wähnt, „die „Idee von diesem Höchsten nur aus sich selbst zu schöpfen", welches geradezu und ganz unmöglich ist, und wogegen die Thorheit, aus einem Wassertropfen das Meer zu schöpfen, nur eine geringe wäre. Im Gegentheil, ein endliches Vernunftwesen, welches sich Dessen vermifst, den Gedanken Gottes nur aus sich selbst zu schöpfen, wäre, bevor es darüber zur Einsicht der Wahrheit gekommen, indessen dahin zu verwarnen: dafs es mithin auf diesen Gedanken keinen weiteren und höheren Werth zu legen habe, als auf irgend einen seiner Gedanken, und dafs es mithin gänzlich unbefugt seye, diesem Gedanken in Ansehung seines Inhalts irgend eine von seiner eignen Wesenheit und Daseynheit und von seinem Denken unabhangige sachliche Geltung, oder objective Gültigkeit zuzuschreiben. — Dafs aber die ganze Annahme: das endliche Vernunftwesen schöpfe seine Gotteserkenntnifs aus sich selbst, ungegründet seye, haben wir an mehren Stellen dieser Kritik dargethan. (221 f., 39, 166 f., 354, 655, und an a. O.).

557 Der Verfasser schliefst diesen Abschnitt mit der von ihm erst im Folgenden zu bewährenden Behauptung: „Aber durch die „Entwickelung des wahren Begriffs vom religiösen Vernunftglau-„ben erhält auch das alte vielbedeutige Wort *Beweis* eine Bedeu-„tung zurück, die der natürliche Menschenverstand schon längst „gekannt hat, und die ihm nur von den Speculanten entrissen „werden konnte. Wer sich nicht loswinden kann von der taü-„schenden Meinung, dafs die Wahrheit in der letzten Instanz „durch Schlüsse begründet werden müsse, wird freilich seinen „Begriff von einem Beweise auf diese Meinung beschränken.

„Aber durch regressive Schlüsse, die zum unmittelbaren Bewufst-„seyn zurückführen, mufs allerdings bewiesen werden, was in „dieser Beziehung für wahr erkannt werden soll. Da die Ver-„nunft sich selbst nur in der logischen Einheit des Bewufstseyns „erkennt, und die Wahrheit vom Irrthume nicht anders durch „Denken unterscheiden kann, als in folgerechter Verknüpfung „wohl begründeter Begriffe, so kann eine blinde Gefühlslehre „nicht die Glaubenslehre seyn, deren Erlaüterung uns erwartet.“ — Aber mögen nun Schlüsse zum Selbstbewufstseyn des endlichen Geistes zurückführen, oder von ihm ausgehen und höher führen, so ist zuförderst die unmittelbare Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes als des Einen, selben, ganzen, mithin unendlichen und unbedingten Wesens vor und über allen Schlüssen, und vor und über aller Selbsterkenntnifs des endlichen Vernunftwesens, welche letztere die unmittelbare Wesenschauung oder Gotterkenntnifs vielmehr auch nebst jeder andern endlichen Erkenntnifs an sich in und unter sich enthält. Die unbedingte und unvermittelte Gotterkenntnifs hat die Form des Schlusses sowenig *an* sich, als die Form des Urtheiles und des Begriffes, sondern hat auch diese Form blofs in sich und unter sich, als die Form der an ihr, in ihr und durch sie vermittelten und bedingten Erkenntnifs. Daher kann die Grunderkenntnifs: Gott, durchaus nicht in Form des Schlusses, weder eines progressiven noch regressiven gewonnen werden, sondern wird selbst zur Bündigkeit jeden Schlusses als der Grund erfordert. Und ebensowenig kann die Gotterkenntnifs aus dem Gefühle gewonnen werden, oder auf dem Gefühle ruhen. Auch die oberste Erkenntnifs, die in der gesetzmäfsigen innern Entfaltung des Grundgedanken: Gott, als oberster Theil auch der menschlichen Wissenschaft gewonnen wird, ist von der Form des Schlusses unabhangig, ob sie schon in Form des Urtheiles steht, und ist ebenfalls von dem endlichen Selbstbewufstseyn und von allem Progressus von ihm aus, sowie von allem Regressus zu ihm zurück, ganz unabhangig, kann auch durch dieses discursive, in Ansehung des endlichen Selbstbewufstseyns hin und her gehende Denken, in Nichts gefördert werden, was die Einsicht in ihre Wesenheit und in ihren Grund betrifft. Auch die Umstellung der Bedeutung des Wortes: *beweisen*, kann hiezu 558
nichts fruchten. — Dafs die Vernunft sich *nur* in der logischen Einheit des Bewufstseyns erkennt, ist unwahr, wohl aber ist wahr, dafs die Erkenntnifs an sich selbst auch die Form der logischen Einheit hat, sowohl im objectiven, als ebendefswegen auch im subjectiven Sinne. Ebenso unrichtig ist es, dafs die Vernunft Wahrheit vom Irrthum nicht anders als *durch* Denken unterscheiden kann; da sie vielmehr Wahrheit und Irrthum ledig-

lich sachlich und wesenheitlich (objectiv und substantiell) und am Gegenstande selbst an sich, und an und in seinem Sachgrunde zu entscheiden hat, wovon sie weifs, dafs der Entscheidungsgrund unabhangig von dem endlichen Vernunftwesen und von seinem Denken, gleichviel ob derselbe gedacht werde oder nicht, besteht. Wohl aber ist wahr, dafs das endliche Vernunftwesen Wahrheit vom Irrthum mittelst der Thätigkeit des Denkens, das ist, *im* Denken, denkend unterscheidet, — dafs das Denken für selbiges, eben weil es endlich ist, ein wesenliches ingeistiges oder subjectives Mitbedingnifs jeglicher seiner Erkenntnifs ist, auch der unbedingten Erkenntnifs und der Erkenntnifs ewiger Wahrheit.

Der Verfasser verspricht endlich: dafs seine Glaubenslehre keine blinde Gefühlslehre seyn solle, sondern eine Verknüpfung „wohlbegründeter Begriffe." Wir haben aber gesehen, dafs nach ihm „die moralischen Begriffe auf dem *Gefühle* der Würde ruhen" (522 ff.), also im Gefühle begründet werden sollen. Aber „die moralischen Begriffe sind es", wodurch nach seiner Lehre die Idee der Vollkommenheit und des Absoluten Inhalt bekommen, und wodurch die Idee des Absoluten zur Idee der Gottheit, als eines geistig vollkommnen Urwesens, werden soll. Schon *Kant* nannte aber das Gefühl, sofern es nicht durch Erkenntnifs geweckt, belebt und gereinigt ist, *blind.* — Wir können dem Gefühle doch nur Würde, Gültigkeit, und heilbringende Wirksamkeit zuerkennen, wenn und sofern es durch selbständige, von ihm unabhangige Erkenntnifs und Einsicht geweckt, belebt und gereinigt, und mit der Erkenntnifs der Wahrheit im vollkommnen Einklang ist, welcher selbst nur nach dem Maafse der ewigen, reinen Wahrheit geistig gleichsam gehöret, gemessen und beurtheilt werden kann. Begriffe also, die auf das Gefühl gegründet werden sollen, sind nicht *wohlbegründet.* — Dafs die philosophische Religionslehre, ja schon die religiöse Glaubenslehre vom Gefühle unabhangig, als ewige Wahrheit, erkannt
559 werde, erkennen wir als eine für die Wahrheit selbst und für die Erweckung, Leitung, Bekräftigung und Vollendung des religiösen Lebens unerlafsliche Forderung. Und in dieser Forderung ist auch die theilweise Forderung enthalten: in der Religionsphilosophie das Erkennen und Wissen nicht mit dem Ahnen, noch auch mit dem Glauben, und alle drei nicht mit dem Gefühle zu verwechseln und zu vermengen; sondern alle drei in ihrer selbständigen Wesenheit zu erkennen, und rein zu halten; aber auch alle drei in ihrer allgliedigen Wechselbeziehung, und Wechselvereinigung zu schauen, und sie alle drei als Grundtöne Einer Grundharmonie im Leben und für das Leben vereinzubilden.

Inwiefern nun Dieſs auch unserem Verfasser gelungen sey, wollen wir untersuchen, und uns hierbei redlich bemühen, den Sinn seiner Lehre zu treffen, getreulich darzustellen, und wissenschaftlich zu beurtheilen.

„*Der religiöse Vernunftglaube im Sinne des reinen* 560
„*Theismus.*“

Der Verfasser beginnt damit, „die ersten Grundsätze der „religiösen Glaubenslehre im Sinne des reinen Theismus“ (S. 282 bis 284) also aufzustellen. —

„Der religiöse Vernunftglaube im Sinne des reinen Theismus „unterscheidet sich sowohl von der intuitiven Ueberzeugung, die „eine wirkliche Anschauung ihres Gegenstandes voraussetzt, als „von der demonstrativen, die auf allgemeinen Urtheilen oder „Grundsätzen ruht, wesentlich durch die Art, wie der denkende „Geist, unabhängig von allen besonderen Offenbarungslehren, „durch sich selbst und in sich selbst, ohne eigentliches Erkennen und Wissen die Gewiſsheit findet, daſs das Absolute oder „der Urgrund alles Daseyns und Denkens in sich selbst einerlei „ist mit dem wahrhaft Höchsten im ganzen Sinne des Worts, das „heiſst, mit dem wahrhaft Göttlichen, das auch die moralische „Vollkommenheit in sich schlieſst.“ In dieser Erklärung soll sowohl der Inhalt der Glaubenslehre, als ihre Form bestimmt werden. Der Inhalt aber ist nicht bestimmt und sorgfältig genug angegeben; nicht bestimmt genug, da es vielmehr heiſsen sollte: daſs das Wesen, welches der Urgrund aller daseyenden und denkenden endlichen Wesen ist, dasselbe Wesen ist, welches unbedingt und unendlich vollkommen ist, daher auch die unendliche und unbedingte moralische Vollkommenheit in sich schlieſst, also Gott. Denn Gott ist nicht *als* das Absolute und *als* der Grund alles endlichen Wesenlichen mit Sich selbst, als mit dem unbedingt und unendlich vollkommnen Wesen *einerlei*. Die Worte: *Daseyn*, statt: daseyendes Wesenliche, *oder* statt: das Wesenliche, *welches auch ist*; so auch: das *Göttliche*, statt: *Gott*, sind unbestimmt und unklar. Nicht sorgfältig genug ist diese Erklärung, weil darin der Name Gottes fehlt, und weil eine bloſs *bezugliche* (relative) Wesenheit: das Höchste zu seyn, statt einer selbheitlichen und unbedingten, das ist, statt: *das Unendliche und Unbedingte zu seyn*, gesetzt ist. Die Beisätze: *wahrhaft*, und: *im ganzen Sinne des Wortes*, helfen diesen Mängeln nicht ab, und sind nicht nöthig, wenn sogleich die rechten Wörter gewählt

werden. Die „*Reinheit* des Theismus" soll hier in dem Momente „des Moralischen" oder „der *moralischen* Vollkommenheit" liegen. Da aber der Verfasser durch die Aufnahme des Moralischen in die Idee der Vollkommenheit Gottes seine Lehre von der des Absolutismus zu unterscheiden meint; und da die *vermeintliche* Lehre des Absolutismus, dafs Gott nicht Sein selbst inne und
561 nicht das heilig und frei wollende und lebende Wesen sey, defshalb vielmehr unvollständig als unrein wäre, so müfste dagegen der Theismus, welcher das Moralische in die Idee der Vollkommenheit Gottes aufnimmt, vielmehr der *vollständige und vollkommne* als der *reine* heifsen; denn *rein* heifst: Das, dem nichts Fremdes beigemischt ist, oder bejahig: was und sofern es nur sein Eigenwesenliches ist, es mag vollständig und vollkommen seyn oder nicht. Aber, wie wir gezeigt haben, der Theismus im Geist' und Sinne des Absolutismus, erkennt ebenfalls und zwar wissenschaftlich die „moralische Vollkommenheit und vernünftige Persönlichkeit" Gottes. Vielleicht aber soll sich das Prädicat der Reinheit darauf beziehen, dafs des Verfassers Theismus „seine „Gewifsheit unabhängig von allen besondern Offenbarungslehren „hat." Ohne Zweifel sind dadurch die bestimmten Lehrbegriffe aller religiösen Gemeinden und Gesellschaften gemeint, sofern diese für eine *individuelle*, nicht blofs für eine *besondere*, Offenbarung Gottes selbst erklärt werden. Ist aber dieses der Grund der Reinheit, so kommt selbige jeder *philosophischen* Religionslehre zu, auch der im Geiste des Absolutismus gebildeten. Ausserdem kann selbst der Religiöse, der einer nach seiner Ueberzeugung *individuell* von Gott geoffenbarten Religionslehre glaubig folgt, ob er gleich überzeugt ist, dafs die menschliche Vernunft ohne Gottes *individuelle* Offenbarung die geoffenbarte Wahrheit nie gefunden haben würde, überzeugt seyn, dafs der Grund der Gewifsheit der geoffenbarten *ewigen* Wahrheit an und in dem Inhalte derselben auf *ewige* vernünftige Weise erfafst werde, und zwar in dieser Hinsicht unabhangig von dem Acte der zeitlich individuellen Offenbarung Gottes an die Menschheit.

Was aber die in vorstehender Stelle erklärte Form der Glaubenslehre des Verfassers betrifft, nach welcher sie ein *Glaube*, nicht ein Wissen ist, so steehen folgende Merkmale hervor. Sie soll, als Glaube, Gewifsheit finden, und doch kein eigentliches Erkennen und Wissen seyn. *Gewifsheit* aber deutet, dem Wortbau nach, gerade ein *ganzes*, *vollendetes* Wissen an *); wenn also

*) Der Vorling: *ge*, bedeutet durch die ganze Sprache *Ganzheit*, *Vollkommenheit*, *Vereinheit*, *Gesammtheit*, und in Ansehung der Zeit *Vollendung der Handlung* oder des Geschehens. *Wissen* aber bedeutet durchgängig *nur* das vollendete Erkennen.

die Sprache nicht verwirrt werden soll, so kann der Zustand
eines *uneigentlichen*, d. h. *unvollendeten* Erkennens und Wissens
nicht *Gewifsheit* seyn, sondern nur *Ahnung*. Der Glaube, der
und sofern er Gewifsheit hat, ist im Wissen begründet, er ist
der *wissende* oder *schauende* Glaube, den wir oben (119, 26) ge-
schildert haben. Umsoweniger kann diese Benennung gestattet
seyn, als der Verfasser als negative Merkmale dieser Gewifsheit
Mangel an „wirklicher Anschauung des Gegenstandes“ und an 562
„Bewiesenheit aus allgemeinen Urtheilen und Grundsätzen“ selbst
angiebt, ohne welche Momente durchaus gar kein Wissen mög-
lich ist; genau genommen aber freilich auch nicht einmal eine
subjective Ueberzeugung, die, wo die selbwesenliche Anschauung
des Gegenstandes fehlt, doch nur insofern möglich ist, als mit-
telst bestimmter nichtsinnlicher allgemeiner Urtheile und Grund-
sätze auf den Gegenstand derselben geschlossen wird. Das zweite
Merkmal des Glaubens ist nach dem Verfasser diefs, dafs „der
„denkende Geist diese Gewifsheit durch sich selbst und in sich
„selbst finde.“ Diefs ist aber, angesehen den Gegenstand dieser
Gewifsheit, ganz unmöglich. Denn da der Gedanke: Gott, in
Inhalt und Form das endliche Vernunftwesen, als solches, un-
bedingt übersteigt, und das Begründete nicht von gröfserem Um-
fange seyn kann als das Begründende, so kann das endliche
Vernunftwesen Gott nicht erkennen *durch* *) sich selbst, als wenn

*) Man wird vielleicht sagen, dafs wir den Verfasser hierbei nicht recht verstehen, indem das Wort: *durch*, hier nicht den *Grund*, sondern lediglich das *Mittel* anzeige; sowie man sagt *durch Begriffe*, *durch Bilder*, *durch Worte* u. s. w. Dafs aber der Verfasser hier wirklich mit dem Worte: *durch*, *Grund* und *Ursache*, bezeichne, ist daraus klar, dafs nach seinen wiederholten Erklärungen, alle Gewifsheit des endlichen Geistes auf den Elementen des Bewufstseyns, und zuletzt auf dem Vertrauen auf die sich selbst erkennende endliche Vernunft, die sich selbst nicht täuschen könne, *ruht* und sich gründet. Man sehe unter andern folgende Stellen nach: 307, 485, 538, wo das Selbstbewufstseyn „als letzter Grund aller Gründe für den Menschen“ dargestellt wird. Es ist diefs ferner daraus klar, dafs nach dem Verfasser „die moralischen Begriffe“, welche die Grundlage des Inhaltes seines Theismus ausmachen, „auf dem *Gefühle* der Würde des Menschen“, also auf etwas ihm ganz und durchaus Innerlichen, oder Subjectiven, „ruhen“ sollen. Daher denn allerdings die von ihm behauptete *Gewifsheit*, was das *entscheidende* Moment angeht, blofs eine *Ueberzeugtheit aus subjectiven Gründen* ist, mithin ganz mit der Definition des Glaubens zusammenfällt, wodurch *Kant* das Glauben dem Wissen entgegensetzt. Sagt man dagegen, dafs ja aber der Verfasser doch auch lehre, dafs der Gottgedanke von Gott selbst, als der Ursache, dem Menschen geoffenbart seyn müsse (S. 33, 35, 38, 113, 306, 308 B.), so ist der Verfasser in dieser Behauptung entweder mit sich selbst im Widerstreite, oder er nimmt an, dafs Gott den Gottgedanken dem Menschen doch eigentlich durch des Menschen Gefühl offenbare. Und dieses scheint allerdings des Verfassers Meinung zu seyn; indem nach ihm zwar der reine Gedanke des Absoluten, als

es selbst sich der Erkenntnifsgrund seiner Erkenntnifs Gottes wäre. Ebensowenig kann im eigentlichen Verstande gesagt werden, dafs der Mensch als endliches Vernunftwesen die Gewifsheit von Gott, und von seinem Verhältnifs zu Gott, *in* sich finde, sofern zugleich der Grund der Gewifsheit gemeint ist; sondern blofs die Gewifsheit als Zustand ist ein dem Ueberzeugten innerer Zustand.

Eigentlich ist die soeben beurtheilte Stelle das Resultat, welches der Verfasser aus den vorhergehenden Abhandlungen zieht; daher wollen wir ebenfalls das Resultat aller unserer bisherigen Bemerkungen dem Resultate des Verfassers gegenübersetzen. Die Religionswissenschaft wird gewonnen in der Einen unbedingten Erkenntnifs Gottes, als des Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesens, welche Erkenntnifs die Grundschauung, die Schauung, oder die Wesenschauung genannt zu werden verdient; und zwar wird die Religionswissenschaft nach ihrem ganzen innern bestimmten Inhalte in und durch die Wesenschauung gebildet in reiner und eigentlicher wissenschaftlicher Form, also auch weiter in Form des Selbschauens (Begreifens), Urtheilens und Schliefsens, jedoch, was den Grund der Erkenntnifs als Wahrheit selbst betrifft, unabhangig von dem endlichen Selbst-
563 bewufstseyn des endlichen Geistes. Die Religionswissenschaft ist zugleich die geistige Grundlage des Vernunftglaubens, als der Ueberzeugung aus *objectiven* Gründen, dafs alles Endliche, welches und sofern es noch nicht wissenschaftlich oder überhaupt noch nicht oder niemals erkannt und erahnet wird, und zwar dafs alles ewigwesenliche und alles zeitlichwesenliche, alles besondere und alles individuelle Endliche, mithin auch alle endliche Vernunftwesen, auch nach ihrem ganzen Leben, und überhaupt das ganze Eine endliche Leben aller endlichen Wesen der Welt, in, unter und durch Gott, und für Gott weset, ist, und besteht, und dafs insonderheit das Eine Leben aller endlichen Wesen der Welt, unter Gottes heiliger, weiser, liebender, erbarmender, rettender, heiligender und beseligender Vorsehung steht, sich bildet und vollendet wird. Diese Ueberzeugung des Vernunftglaubens, welche ihre Gewifsheit im unbedingten Wissen

höchste Vernunftidee dem Menschen von Gott geoffenbart seyn kann, ohne dafs der Mensch weifs, dafs das Absolute Gott ist; als welches er angeblich erst dadurch erfährt, dafs er der Vollkommenheit des Absoluten *seine* „moralischen Begriffe unterlegt“, welche ihre Geltung aber erst durch „das *Gefühl seiner* (des Menschen) Würde erhalten“, worauf sie *alle* ruhen. Damit stimmt auch die vorhin (auf unserer 554sten Seite) angeführte Stelle (aus S. 266 B.) genau zusammen, worin sich der Verfasser über die Art erklärt, womit es Gott wohl „gefallen haben könnte“, sich den Menschen durch die Idee des Absoluten zu offenbaren.

selbst hat, geht aller besonderen Erkenntnifs und Ahnung sowohl des ewigwesenlichen als des zeitlich individuellen oder eigenleblichen Endlichen voraus, begleitet jegliche Forschung, durchdringt alles Denken des Endlichen, erweckt im Gemüthe das Gefühl der wesenlichen Gegenwart Gottes in allem Endlichen und in allen Erscheinungen und Begebenheiten des Lebens, und kann durch Nichts, was das endliche Vernunftwesen in und um sich finden, erfahren und erleben mag, erschüttert oder aufgehoben werden. (Siehe zuvor 305, 281 f., 229 T. u. N.).

Ferner nimmt die Religionswissenschaft, das ist die wissenschaftliche Erkenntnifs Gottes und des Verhältnisses Gottes zu Allem, was Gott an, in, unter und durch Sich ist, auch in sich auf die ganze Vernunftahnung göttlicher Wesenheiten, also auch die Vernunftahnung der individuellen Weltregierung und Lebenleitung Gottes, der Einen unendlichen, und der besonderen und einselnen des Lebens der Menschheit und aller endlichen Wesen, welches sich uns auf dieser Erde theilweis offenbart, ja jedes Einselmenschen; und ruft immer tiefere, innigere und reichere Ahnungen und Gefühle des Göttlichen in Geist und Gemüth hervor. Daher umfafst die Eine Religionswissenschaft auch die reinge- 564
schichtliche Erkenntnifs, und die philosophische Betrachtung und Würdigung der sich auf Erden geschichtlich, mit Gottes Hülfe und unter Gottes Leitung entwickelnden Religiosität, das ist der Gottinnigkeit und des Gottvereinlebens der Menschheit dieser Erde, mithin auch selbst der Ahnung und der Erkenntnifs Gottes, das ist der Religionswissenschaft, und des religiösen Glaubens.

Mit dem in der unbedingten Gotterkenntnifs begründeten religiösen Vernunftglauben, oder kurz mit dem *wissenden* Gottglauben, ist daher zugleich wesenlich das, selbst religiöse, Streben verbunden, die Ahnung des Göttlichen nach allen Seiten in wissenschaftliche Erkenntnifs zu vollenden, soweit dieses uns endlichen Geistern als Menschen, nach der Lebenstufe der Menschheit, und bei der Weltbeschränkung dieses Erdenlebens möglich ist und wird.

Die Religionswissenschaft selbst als Erkenntnifs endlicher Geister ist auch auf dieser Erde nur als göttliche Offenbarung, nur als verursacht in Gott durch Gott zu begreifen, und zwar durch ewige und durch zeitliche Verursachung Gottes, aber als wissenschaftliche Erkenntnifs *ewiger* Wahrheit und nach ihrem Ueberzeugungsgrunde von der *ewigen* Wahrheit, hangt sie nicht ab von der Geschichte des Einen unendlichen Lebens, noch von der Geschichte der Menschheit dieser Erde, irgend eines Volkes, oder irgend eines Menschen. Aber die religiöse Erkenntnifs der

565 Geschichte des Lebens, der Geschichte der Menschheit, und insbesondere der geschichtlichen Offenbarung Gottes an diese Menschheit, an Völker und einselne Menschen, und gottinnige Gemeinden ist selbst ein wesenlicher innerer, untergeordneter Theil sowohl der Religionswissenschaft, sowie die Ahnung davon ein Theil der religiösen Ahnung, und der Glaube daran ein Theil des religiösen Glaubens.

So ist die Religion und Religiosität des Menschen und der Menschheit, als die Gottinnigkeit und Gottvereintheit, auch das erste, höchste, und innerlichste Wissen, Ahnen und Glauben im vollkommenen Einklange in dem Grundgedanken Gott; sowie die Religion und die Religiosität zugleich auch auf der geistigen Grundlage dieses Wissens, Ahnens und Glaubens das erste, höchste und innerlichste Gefühl, Wollen, Wirken und Leben ist, und den ganzen Menschen und die ganze Menschheit zu einem vollwesenlichen Ebenbilde Gottes, mit Gottes Hülfe, und unter Gottes Lebenleitung vollendet.

„Aber", so fährt der Verfasser unmittelbar nach den letztangeführten Worten fort, „ein solcher Glaube widerspricht ent-„weder sich selbst, oder kann sich wenigstens nach den Gesetzen „des Verstandes nicht hinlänglich rechtfertigen, wenn das mora-„lische *Gute* im Menschen nur etwas Menschliches ist. Hier ist „der Punkt, wo die Religionsphilosophie mit der allgemeinen „praktischen Philosophie oder Analyse dessen, was überhaupt „das Sittliche in der menschlichen Natur ist, zusammenfällt." Dafs das Gute im Menschen ein Göttliches ist, kann eben nur in der unmittelbaren, von der endlichen Selbsterkenntnifs des Menschen unabhangigen Gotterkenntnifs eingesehen werden. Ueberhaupt aber stellen wir auch dieser Behauptung des Verfassers die unsrige also gegenüber. — Die Religionswissenschaft, sowie die Ahnung der Religion, und der auf beide gegründete Vernunftglaube, enthalten auch in sich und unter sich die Erkenntnifs, die Ahnung und den Glauben, dafs der reine, freie Wille des Menschen und der Menschheit, der darauf gerichtet ist, das Göttlich-Wesenliche im Leben, das ist, das Gute, in vollendeter Endlichkeit, und in eigenleblicher Schönheit zu verwirklichen, auch ein der Reinwesenheit nach Göttliches ist, und dafs der Mensch in diesem seinen endlichen sittlichen Wollen und Wirken, mit Gottes unendlichem, heiligen Wollen und Wirken, nach Inhalt und Form, ewig und zeitlich übereinstimmt, und dadurch fähig wird, in Gott von Gott aufgenommen zu werden in eine wesenhafte Vereinigung des gottinnigen, gottähnlichen, seligen Lebens im Göttlich-Wesenlichen, das ist im Guten. So ist religiöse Erkenntnifs und religiöse Ahnung auch die erstwesenliche

Grundlage der Erkenntnifs und der Ahnung „des Moralischen im Menschen“, das ist des gottähnlichen Wollens und Lebens des Menschen und der Menschheit; und so stimmt insbesondere die Religionswissenschaft in der Erkenntnifs der Wesenheit des Wollens und Lebens Gottes mit der Sittenlehre als der Erkenntnifs der Wesenheit des Wollens und Lebens des Menschen und der Menschheit, die letztere begründend und bestimmend, völlig überein, ohne mit ihr zusammenzufallen, und ohne aus ihr das 566
Geringste als Inhalt und Beweisgrund ihrer höheren, über den Menschen und die Menschheit erhabnen Wahrheit zu entlehnen; doch so, dafs in demjenigen Theile der Religionswissenschaft, worin das Verhältnifs Gottes zu dem Menschen und der Menschheit erkannt wird, auch die Sittenlehre ein Moment des Inhaltes und des Beweises der Wahrheit abgiebt, sofern diese Wahrheit den Menschen und die Menschheit im Verhältnisse zu Gott angeht.

Den Grenzen unserer Kritik zufolge können wir uns nicht in Das einlassen, was der Verfasser (S. 283) wider *Kant's* Lehre vom höchsten Gute sagt; aufser dafs wir uns der Bemerkung nicht enthalten mögen, wie wir es unrichtig finden, dafs *Kant* das Göttliche „nur anhangsweise dabei in Betracht gezogen.“ Auch dürfen wir folgende Aüfserung des Verfassers nicht weglassen, wodurch er wider sich selbst streitet. — „Nach dieser „*Kant*'schen Lehre bleibt auch immer ungewifs, mit welchem „Recht der Verstand moralische Eigenschaften, die zur Würde „der menschlichen Natur gehören, auf den Begriff von einem „absoluten Vernunftwesen überträgt, das doch über die mensch„liche Natur erhaben ist wie über die Natur überhaupt. Wer „nicht zugeben will, dafs das moralische Gute im Menschen ur„sprünglich einerlei ist mit dem Göttlichen, oder dafs unsre „wahren Begriffe vom Guten in der moralischen Bedeutung des „Worts mit dem wahren Begriffe von Gott aus einer und dersel„ben Quelle fliefsen, wie kann der, wenn er sich für den reinen „Theismus erklärt, sich philosophisch rechtfertigen gegen den „Vorwurf, dafs er einem moralischen Bedürfnisse zu Gefallen, „das doch immer nur ein Bedürfnifs bleibt und kein Beweisgrund „ist, das Absolute anthropomorphisire, um es mit moralischen „Eigenschaften auszustatten.“ Gerade das hier beschriebene, und *Kant*'en zugeschobene Verfahren, ist genau das bis hieher vom Verfasser selbst angewandte. Von der Realität des Absoluten soll sich der menschliche Geist dadurch überzeugen, dafs er zu den angeblichen Elementen der sich im Menschen selbsterkennenden endlichen Vernunft zurückgeht, und einsieht, dafs, wegen des Causalzusammenhanges, ein Urgrund alles Wirklichen, ein Urwirkliches müsse anerkannt werden, welches eben nur das Ab-

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

solute seyn könne; wenn nicht vor besagter endlicher Vernunft der Gedanke alles Wirklichen in Nichts schwinden solle (74, 220, 252, 553; S. 129, 266, 109, 41, 343 B.). Dabei bemerkt der Verfasser nicht, daſs dieses ganze Räsonnement leer ist, weil das Absolute auſser und über dieser ganzen Reihe ist, und weil der Sinn und die Befugniſs der Kategorie und des Satzes des Grundes und der Ursache erst eingesehen und anerkannt werden kann, wenn das Absolute bereits als das Eine, selbe, ganze, mithin unendliche und unbedingte Wesen erkannt und anerkannt ist. Weil nun aber die von ihm angeblich auf diesem Wege aner-
567 kannte „Idee des Absoluten" gänzlich leer ist, so wird ohne alle wissenschaftliche Befugniſs von ihm die gleichfalls gänzlich leere Idee der Vollkommenheit zu Hülfe genommen, und dieser selbst wird wiederum erst ein Inhalt gegeben, durch die Hineintragung und Hinauftragung „der moralischen Begriffe" des Menschen, das ist des endlichen Vernunftwesens, welche selbst ebenfalls „auf dem *Gefühle* der Würde des Menschen ruhen" sollen; und, was die Hauptsache ist, erst dann und erst dadurch soll erkannt werden, daſs das Absolute Gott, das heiſst „*ein göttlicher Geist*" ist. Dieses Verfahren ist durchaus nur subjectiv und anthropomorphisch, sowohl was die erste Anerkenntniſs des noch unbestimmten Absoluten und der Vollkommenheit als Eigenschaft desselben, als was die nachmalige Ausstattung dieser inhaltleeren Gedanken mit einem Inhalt betrifft. — Der Verfasser giebt in dieser Stelle noch zu verstehen, daſs es eigentlich auf das Zugeben-*Wollen* ankomme; welches ganz wissenschaftwidrig ist, da der Wille auf die Erkenntniſs der Wahrheit selbst durchaus keinen Einfluſs hat, sondern lediglich darauf, daſs man sich der Erforschung, und Betrachtung, und Einsicht der Wahrheit mit sittlicher Freiheit hingebe. Ferner erklärt er beilaüfig: daſs unsre wahren Begriffe vom moralisch Guten mit dem wahren Begriffe von Gott aus einerlei Quelle flieſsen. Dieſs ist wahr, wenn mit dieser Quelle Gott selbst gemeint ist, aber irrig, sofern damit behauptet würde: daſs „der Begriff von Gott und der Begriff vom moralisch Guten, beide aus den angeblichen Elementen des endlichen Bewuſstseyns, und insonderheit aus dem gleichfalls angeblichen Vertrauen an die selbsteigne *endliche* Vernunft [*kommen*]"; und sofern unter dieser Quelle insonderheit das Gefühl, da auf selbigem alle moralische Begriffe ruhen sollen, ganz vorzüglich verstanden würde. — *Kant* schlieſst, um die Verbindung der Sittenlehre und der Religionslehre zu zeigen, das Gefühl gänzlich aus, dem er überhaupt hinsichts der Erkenntniſs der Wahrheit keine entscheidende Stimme gestattet, und gründet eigentlich diese Verbindung auf die Idee der Freiheit, als die einsige Idee, deren

sich der Mensch als einer reellen, objectiv gültigen, in dem Bewufstseyn seines reingesetzmäfsigen Willens inne seye; von da aus postulirt *Kant* den Glauben an Gott als den heiligen sittlichen Gesetzgeber und Richter, und als den unendlichen, unendlich mächtigen, weisen und heiligen Regenten des mystischen Reiches aller Geister und der ganzen Welt, unter dessen Regierung das Gute verwirklicht, und wider alle Hindernisse des Weltlaufes und der endlichen Freiheit der endlichen Geister durchgesetzt werde. Die Erlangung der verdienten Glückseligkeit ist in die- 568
ser *Kant*'schen Gedankenreihe durchaus der Idee des höchsten Gutes untergeordnet, und nicht sie, sondern, dafs das Gute und die reinsittliche Güte und Freiheit wirklich werde, ist nach *Kant* die unendliche erstwesenliche Forderung an die göttliche Weltregierung, und für den Menschen das eigentlich sittliche Bedürfnifs. Den Weg, den unser Verfasser geht, sahe *Kant* ebenfalls vor sich; allein schon der Umstand mufste ihn zurückhalten, selbigen zu gehen, dafs er einsahe, wie auf diesem Wege der sich selbsterkennenden endlichen Vernunft nur eine reflexive Erfassung des *erscheinenden* Menschen (*homo phaenomenon*), keineswegs aber des *Menschen an sich* (*homo noumenon*) zustandekomme; von wo aus mithin ein Uebergang zu der absoluten Erkenntnifs des absoluten Wesens, als der absoluten Idee und des absoluten Ideales der Vernunft (*noumenon absolutum*) hinaufwärts unmöglich seye. *)

Der Verfasser setzt sogleich hinzu: „Aber schon die *Heilig*„*keit* der Pflicht im Bewufstseyn eines Jeden, dessen Ueberzeu„gung sich über die gemeine Glückseligkeitslehre erhebt, und „die uralte Verwandtschaft der Moral mit der Religion, die das „Laster als Sünde betrachten lehrt, hätte die denkenden Köpfe „mehr auf diesen Punkt hinleiten sollen, wo der religiöse Glaube „von selbst, nicht durch metaphysisch moralische Schlüsse, zur „eigentlichen *Frömmigkeit* wird.“ Diese „uralte“, vielmehr *ewige* Verwandtschaft beider Wissenschaften ist allerdings den tieferen Denkern aller Zeiten auch an der Heiligkeit der Pflicht, als Verbindlichkeit gegen Gott, offenbar gewesen. Der religiöse Glaube ist selbst ein wesenlicher Theil der Frömmigkeit, die immer eben die eigentliche ist, wenn und wo sie ist; und allerdings ist das religiöse Wissen, Ahnen und Glauben selbst vielmehr ein unendlicher *Ort*, als ein Punkt, wo die Frömmigkeit auch nach allen ihren andern Theilen, mitbegründet wird, indem das Licht der

*) Den wesenlichen Unterschied der *Kant*'schen Glaubenslehre von der *Jacobi*schen, mithin auch von der im Wesenlichen damit übereinstimmigen *Bouterwek*'schen, hat *Schelling* in der mehrerwähnten Schrift: *Denkmal* u. s. w., gründlich erörtert.

religiösen Wahrheit den ganzen Menschen durchdringt und durchwirkt, weckend und belebend das religiöse Gefühl, den religiösen Willen, das religiöse Streben, Wirken, und das ganze religiöse, das ist gottinnige, gottähnliche, gottvereinte Leben. Dafs aber diese Durchdringung auch mittelst und in Form „metaphysischer Schlüsse", und ohne sie nicht vollwesenlich, geschehe, obschon nicht erstwesenlich und allein dadurch, ist gleichwohl gewifs, und kann mit wissenschaftlicher Strenge bewiesen werden; sowie
569 es auch die Geschichte des religiös-sittlichen Lebens jedes Einselnen, jedes Volkes, und der ganzen Menschheit der Erde im Zeitlichen nachweist. Denn Schlufs ist überhaupt Erkenntnifsform des Verhältnisses des Gegenheitlichen, Theilheitlichen, Besonderen zu einander und zu dem gemeinsamen Höheren und zum Absoluten, als an, in, unter und durch das Absolute; und der Schlufs als Erkenntnifsform ist die für das Erkennen ins Bewufstseyn gebrachte Sachform oder Wesenform des genannten Verhältnisses selbst; mithin ist das Schliefsen auch intellectuale Form der Frömmigkeit des Menschen, welche selbst das Verhältnifs der Wesenheit und Daseynheit und des Lebens des Menschen und der Menschheit als endlicher Vernunftwesen zu Gott, als dem Einen unendlichen und unbedingten Wesen, ist.

„*Wesentlicher Zusammenhang des wahrhaft religiösen Vernunftglaubens mit dem Bewufstseyn des eigentlich Moralischen in der menschlichen Natur.*"

Zunächst sucht der Verfasser zu zeigen, dafs die blofse *Glückseligkeitslehre* die Idee der Heiligkeit nicht erreichen könne. Diesen Beweis hat er sich dadurch erleichtert, dafs er unter Glückseligkeitslehre diejenige Lehre versteht, „die nur das Problem eines vernünftigen Lebensgenusses zu lösen hat", wonach dann „für den der keine andre Moral gelten läfst, in der Heiligkeit der Pflicht, wenn er anders etwas dieser Art anerkennt, „gar nichts liegt, was auf religiösen Glauben hindeutet." Schwieriger ist dieser Beweis in Ansehung der Seligkeitslehre, die nach ihrer unbedingten, und ganzen Idee *Gottseligkeitslehre* ist, oder die Idee der Vollwesenheit der Selbstinnigkeit des endlichen Vernunftwesens nach allen ihren Theilen und Momenten in, unter und durch die Weseninnigkeit, das ist die Gottinnigkeit, und das Wesenvereinleben das ist das Gottvereinleben; oder, mit andern Worten: die vollständige Harmonie des Selbsterkennens, Selbstgefühles, des Wollens, Wirkens und Lebens vereint mit der Harmonie des Lebens aller endlichen Wesen der Welt, beides in, unter und durch die Harmonie mit Gott und dem Leben Gottes als Urwesens. — „Heilig", so fährt der Verfasser fort,

„in der moralischen Bedeutung heifst bei ihm", dem Anhänger der Glückseligkeitslehre, „das Ehrwürdige überhaupt insofern, als „es ein Gefühl der zartesten Schonung erregt, und eine gewisse „Unverletzbarkeit in sich trägt. In diesem Sinne ist dem ehrli- „chen Manne sein Wort heilig, wenn er um keinen Preis von „einem erlaubten Versprechen abweicht, weil er die Regel, nach „der er ein ehrlicher Mann ist, als unverletzbar betrachtet. Auf „diese Art etwas als heilig zu betrachten, sagt man dann weiter, „kann man schon dadurch bestimmt werden, dafs man es zu den „wesentlichen Bestandtheilen seiner Glückseligkeit zählt; und aus „diesem und keinem andern Grunde wäre dann dem gewissen- „haften Menschen seine Pflicht heilig, weil er fühlt und weifs, „dafs er sie nicht verletzen darf, wenn er nicht sein wahres „Glück zerstören will." Der Verfasser meint nun, „allerdings „kann dem Menschen schon in diesem psychologischen Sinne „etwas heilig werden, wie dem Verliebten etwa eine Haarlocke „des Gegenstandes seiner Zärtlichkeit, oder wie dem Geizigen „seine verschlofsnen Schätze, und wie alles, was die Einbildungs- „kraft zu einem Bestandtheile menschlicher Glückseligkeit machen „kann." — Die Zusammenstellung dieser beiden Beispiele spricht uns widrig an. Dem innig Liebenden ist die Haarlocke des Geliebten in einem höheren, reineren, von seiner Persönlichkeit und seinem persönlichen Verlangen freien Sinne heilig, sowie ihm die Geliebte mehr als Gegenstand „seiner Zärtlichkeit" ist. Ueberhaupt sollte das Wort: heilig, nicht soweit herabgebracht werden, dafs es von der Ansicht der blofsen, sogar der lasterhaften Leidenschaft, wie des Geizigen, noch gebraucht würde. — Die Seligkeit, die Gottseligkeit ist allerdings ein Heiliges, auch schon die Glückseligkeit, ja auch die Unglückseligkeit ist Gegenstand des heiligen Erbarmens Gottes. *)

„Aber", setzt der Verfasser hinzu, „durch diese Deutungen 570
„des Begriffs vom Heiligen wird nicht erklärt, was die vernünf-
„tige Verehrung von der träumerischen unterscheidet, und was
„das Heilige in der moralischen Bedeutung ist." Es ist diefs
aber nicht sowohl eine irrige Deutung des Begriffs vom Heiligen,
als ein gänzlicher Mangel auch nur der Ahnung desselben. „In
„einem Gefühle, das zu dem Bewufstseyn gehört, in welchem
„die Vernunft sich selbst erkennt, mufs der Mensch zuerst die-
„ses wahrhaft Heilige erkennen." Grundwahr ist es, dafs der
Mensch die Idee des Heiligen nur in der Idee Gottes wissen-
schaftlich erkennen, nur in der Ahnung Gottes wahrhaft ahnen,
und an das Heilige nur in dem Glauben an Gott glauben kann;

*) *Miser sacra res.*

auch ist es wahr, dafs er das Heilige nicht erkennen, und ahnen, nicht an es glauben kann, ohne dafs ein seliges Gefühl durch den Gedanken des Heiligen erweckt werde. Aber nicht wahr ist, dafs der Mensch das Heilige in einem Gefühle und durch ein Gefühl denke und erkenne, sowenig als dafs er es in und durch eine Erkenntnifs fühle, als wenn die Erkenntnifs das Gefühl in sich schlösse, oder in ein Gefühl, sich verwandelnd, übergienge. Und ebensowenig ist es wahr, dafs das ursprüngliche Erkennen und Ahnen des Heiligen zu dem endlichen Bewufstseyn, als solchem, gehöre, „in welchem die endliche Vernunft sich selbst „erkennt", und in demselben, als endlichem, ganz enthalten und befafst seye. Allerdings wird auch das Selbstbewufstseyn des endlichen Geistes auch durch die Idee des Heiligen verklärt, und selbst geheiliget, wenn und sofern der Mensch diese Idee als auch für ihn, auch für sein endliches Wollen und Leben gültig erkennt und anerkennt. Aber diese Verklärung kommt von einem Lichte, welches von oben hereinleuchtet, ausstralend von der unendlichen, überschwenglichen Idee der Heiligkeit Gottes, und welches dann auch das endliche Gemüth in innerster Tiefe erwärmt, erweckt, und bekräftiget.

Hierdurch veranlafst spricht der Verfasser folgende Aufgabe für seinen Theismus aus. — „Die religiöse Glaubenslehre im „Sinne des reinen Theismus hat zu zeigen, dafs auf diesem Ge„fühle die wahre Religion zugleich mit dem wahrhaft Sittlichen „im Menschen ruht; dafs dieses Gefühl aus einer reinen Ver„nunftidee entspringt, der aber keine erkennbare Wirklichkeit „entspricht; und dafs der menschliche Geist dennoch den *Glauben „an die Vernunft* aufgeben mufs, wenn er die absolute Wirklich„keit des *Höchsten*, das sich durch diese begeisternde Idee ihm „kund thut, bezweifelt, ob es ihm gleich weder in der Anschau„ung als ein Gegenstand intuitiver Erkenntnifs gegeben ist, noch „discursiv oder durch Schlüsse als ein wirklicher Gegenstand er„kannt werden kann." — Eine blofse Glaubenslehre ohne wissen-
571 schaftliche Erkenntnifs, vermöchte indefs auch Dieses nicht zu zeigen, falls es überhaupt gezeigt werden könnte. Wir aber behaupten dagegen, dafs weder die wahre Religion noch die wahre Sittlichkeit des Menschen auf irgend einem Gefühle, welches durch den Gedanken des Heiligen geweckt wird, gegründet seye im Leben und für das Leben, und ebendefshalb auch theoretisch, in der Wissenschaft darauf gegründet werden könne und solle. Wir sind uns ewiger Vernunftgründe bewufst, die auch in den vorhergehenden Bemerkungen zumtheil sich ausgesprochen finden, dafs diese Annahme vielmehr eine Grundlage der Schwärmerei, und unter Umständen, auch des Fanatismus auf dem Gebiete der

Religion und der Sittlichkeit sey; und bekennen, dafs wir uns eben vorzüglich durch diese Ueberzeugung, für deren Wahrheit übrigens die ganze Geschichte der Menschheit zeuget, für verpflichtet erkannt haben, diesen Grundirrthum der Lehren *Jacobi's* und *Bouterwek's* mit Gründen zu bestreiten.

Der Verfasser sagt zuerst: in einem Gefühle solle und müsse der Mensch zuerst das wahrhaft Heilige erkennen; von diesem Gefühle sagt er ferner, dafs es aus einer reinen Vernunftidee entspringe, welcher gleichwohl nur eine *nicht eigentlich erkennbare*, *nicht anschaubare* Wirklichkeit entspreche. Also in dem durch die, nach der Meinung des Verfassers, soweit das Erkennen und die Anschauung reicht, inhaltlose sogenannte Vernunftidee geweckten Gefühle, geht, nach dem Verfasser die Erkenntnifs und Anerkenntnifs des Heiligen hervor. Aber ein Gedanke, der nicht Erkenntnifs und Anerkenntnifs eines daseyenden Wesenlichen, (einer substantiellen Wahrheit), ist, ein solcher Gedanke ist auch keine Idee, sondern nur eine oberflächliche, lediglich formale Ahnung. Eben seiner Leerheit wegen läfst ein solcher Gedanke, der nur misbrauchlich eine Vernunftidee genannt wird, das Herz kalt, — und auch umgekehrt aus dem Gefühle kann zur Erfüllung und Verklärung solch' eines Gedankens durchaus nichts gewonnen werden, weil das fragliche Gefühl, wenn es überhaupt wach und wirksam seyn soll, eben vielmehr schon die klare Erkenntnifs oder wenigstens Ahnung der wesenhaften ewigen Idee im Geiste voraussetzt, worauf sich jener unklare, nebelhafte, blofs formale Gedanke bezieht, und womit er unbefugt gleichgesetzt und verwechselt wird. Durch das Gefühl, als solches, gewinnt überhaupt keine Erkenntnifs Inhalt und Klarheit, und wird dadurch in keiner Hinsicht vermehrt als um die Kenntnifs, oder vielmehr um die reflexive Auffassung dieses Gefühles als einer blofsen Begebenheit in das Bewufstseyn (39, 158 f.), die, als solche, ohne alle tiefere Ahnung, ohne alle wissenschaftliche Erkenntnifs auch nur dieser Thatsache, geschweige der Wesenheit, des Inhaltes und des Grundes dieses Gefühles ist. Das Gefühl ist ohne Erkenntnifs und wenigstens Ahnung der als wesenhaft anerkannten Wahrheit taub, blind und leer. — Aber sogleich wird auch wiederum hinzugesetzt, dafs es eigentlich der Glaube an die Vernunft, das Vertrauen zu der 572
Vernunft, versteht sich nach dem Verfasser an und zu „der endlichen Vernunft, die sich im Menschen selbst erkennt, oder zu „der Menschenvernunft (260, 313)“ des Glaubenden seye, was den endlichen Geist nicht zu bezweifeln bestimme, dafs sich ihm „durch diese“, man weifs bei ihrer Inhaltlosigkeit und Unanschaubarkeit nicht wodurch, „begeisternde Idee die absolute Wirklich-

„keit des Höchsten kund gebe." — Aber dieser Glaube, wenn er auch, was unmöglich ist, ein wesenhafter, befugter, auf ein Wissen oder wesenhaftes Ahnen sich gründender Glaube seyn könnte, ohne die Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes und des Verhältnisses Gottes zu endlichen Vernunftwesen, in heiliger Höhe und Tiefe zu seiner unbedingten, intellectualen Grundlage zu haben; — dieser Glaube könnte und dürfte den besonnenen Denker dennoch zu obiger Annahme weder bestimmen, noch befugen, wie wir im Vorigen (221, 126 f., vergl. 594) gezeigt haben. Auch ist dieser Glaube als solcher ein intellectualer Zustand des endlichen Vernunftwesens als erkennenden oder schauenden Wesens, und keineswegs ein Gefühl.

Der eigentliche innere Hergang in Geist und Herzen soll also, nach dem Verfasser, folgender seyn. — Die nach der letzten Ursache fragende endliche Vernunft gelangt dadurch zur blofs formalen Idee des Absoluten als der Ur-Ursache alles Wirklichen, und mithin als selbst des Urwirklichen; welche Idee dann, vermittelst der gleichfalls leeren, anschauungslosen Vernunftidee der absoluten Vollkommenheit, aus dem Inhalte der Selbsterkenntnifs der endlichen Vernunft als eines moralischen Wesens ihren Inhalt empfängt, und dadurch zu der höchsten Idee Gottes als des höchsten wahrhaft Ehrwürdigen und Anbetungswürdigen, das ist als eines heiligen, unbedingt vernünftigen, und persönlichen Geistes erhoben und eingesetzt wird. Diesem so gewonnenen Inhalte der Idee des Absoluten schreibt aber der endliche Geist Sachgültigkeit zu, weil er aufserdem seine endliche Vernunft, die hierüber angeblich nicht taüschen kann, und der er unbedingt vertraut, als trügerisch und taüschend ansehen müfste. Aber dieser moralische Inhalt ist selbst nicht eine selbständige Erkenntnifs, sondern „alle moralische Begriffe ruhen in dem Gefühle der eignen Würde des Menschen", und erst in diesem Gefühle wird dem Menschen die Idee des Heiligen, und dafs das moralisch Gute in ihm ein Göttliches ist, klar, dafs er sie erkenne und anerkenne. Gleichwohl wird aber in der letztangeführten Stelle hinwiederum gesagt, dafs dieses Gefühl, welches dennoch schon zu dem Bewufstseyn gehören soll, worin die endliche Vernunft sich selbst erkennt, im Menschen erst erweckt werde
573 durch eine reine Vernunftidee, die dennoch ihren Inhalt selbst erst wiederum aus dem Gefühle und durch selbiges erhalten soll. Auf solche Weise treibt sich der Verfasser in einem Kreise des Endlichen *(circulus vitiosus in probando)* herum, progressiv und regressiv zwischen dem blofs als leeren Abstractbegriff geahneten Absoluten und der „sich selbst erkennenden endlichen Vernunft", ohne Grundlage in der Höhe noch in der Tiefe; der Gedanke

schwebt kreisend bald nach oben, bald zurück nach unten, langt aber nirgends an; und zwar deſshalb: weil die unbedingte, selbwesenliche, durch nichts zu vermittelnde Gewiſsheit der Grundschauung: *Gott*, oder: der *Wesenschauung*, das ist der Schauung Gottes, als des Einen, selben, ganzen, mithin unendlichen, unbedingten, vollwesenlichen Wesens, als des Einen Inhaltes des Schauens und Erkennens, von dem Verfasser nicht erkannt, nicht eingesehen, nicht geahnet wird; ohne welche Erkenntniſs und Einsicht, oder wenigstens Ahnung, religiöse Erkenntniſs und Einsicht, oder religiöse Ahnung, durchaus nicht möglich, sondern alles Hin- und Herdenken in Ansehung Gottes und göttlicher Verhältnisse ein Herumkreisen in einem gehalt- und gestaltlosen trüben Nebeldunst, — ein haltungsloses und unfruchtbares Gedankenspiel ist.

Wie aber der eigentliche geistliche und gemüthliche Hergang der Bildung des endlichen Vernunftwesens zu religiöser Erkenntniſs, religiösem Gefühle, Willen, Streben und Leben ein ganz anderer ist, scheinen wir uns im Vorigen einleuchtend gezeigt zu haben.

Doch wir kehren jetzt zurück zu der weiteren Entwickelung dieser Denkreihe des Verfassers, indem er (S. 286) also fortfährt. —

„Daſs die Idee eines absoluten und ewigen Urgrundes aller „relativen Wirklichkeit eine reine Vernunftidee, und keine bloſs „regulative Idee ist, wie man sich in der *Kant*'schen Sprache „ausdrückt, wird hier als hinlänglich durch die vorigen Unter„suchungen bewiesen vorausgesetzt. Ueber diese Idee kann der „Verstand nicht hinaus gehen, wenn er den letzten aller Erklä„rungsgründe sucht. Die Vernunft, als Erkenntniſsvermögen, „bedarf nichts weiter, als dieser Idee, um alles Denken und „Wissen an einen unerschütterlichen Haltungspunkt fest zu knü„pfen. Wie kommt es nun aber, daſs dessen ungeachtet, diese „Idee als metaphysisches Wissensprincip dem denkenden Geiste 574
„nicht genügt, wenn Wissensdünkel ihn nicht verblendet? Wie „kommt es, daſs für die Vernunft der ewige Urgrund aller rela„tiven Wirklichkeit, nur als solcher gedacht, oder das Absolute „in der bloſs speculativen Bedeutung des Worts, *nicht das Höchste* „*ist*, das sie zu denken vermag, und wohin zuletzt auf der Stu„fenleiter der Begriffe alles Denken zielt? — Die Antwort lautet: „Weil dem Absoluten, in der bloſs speculativen Bedeutung des „Worts die moralische Vollkommenheit fehlt. Aber wie geht „denn dieſs zu, fragen wir weiter, wenn die wahrhaft morali„schen Begriffe ursprünglich mit der metaphysischen Idee des „Absoluten nichts gemein haben? Wer diese Frage nicht flüch„tig aufwirft, wer sie in ihrer ganzen Tiefe zu durchdenken ver-

„mag, dem geht das Licht auf, bei dem der Verstand sehen „lernt, wie aus der Vernunft selbst ein Glaube entspringt, der „höher ist, als das Wissen, der Glaube an die Wirklichkeit des „Höchsten in jeder, also auch in moralischer Hinsicht.“ — *Bewiesen* hat der Verfasser die Behauptung, womit diese Stelle anhebt, in den vorigen Abschnitten seiner Schrift nirgends; ja kein Mensch wird sie je beweisen, weil die Anerkenntnifs der Grundidee, oder der Grunderkenntnifs, unbedingt und unvermittelt ist, wie Gott selbst; obschon Diefs, dafs der endliche Geist sie denkt, als ewig und zeitlich von Gott, bei untergeordneter ewiger Mitverursachung und zeitlicher Mitwirkung des endlichen Vernunftwesens, verursacht, wissenschaftlich bewiesen werden kann. Und wenn statt der Einen, selben und ganzen Grunderkenntnifs oder Idee blofs der hohle, inhaltleere, durch Abstraction gebildete, alleinstehende Theilgedanke der Absolutheit, und zwar wiederum nur in der einseitigen untergeordneten Beziehung, dafs das Absolute *Ursache* alles „relativen“, das ist bedingten und endlichen, „Wirklichen“, oder vielmehr: Wesenlichen, ist, eingesetzt wird: so ist dieser blofs formale Theilgedanke und die Anerkenntnifs seiner Sachgültigkeit freilich durchaus nicht die Idee, „aufser welcher die Vernunft als Erkenntnifsvermögen nichts be„darf, um alles Denken und Wissen an einen unerschütterlichen „Haltungspunkt fest zu knüpfen.“ Sie ist ebendefshalb, weil sie nur der vereinselte, unklare, und formale Gedanke einer Theilwesenheit des Einen, selben, ganzen Wesens, das ist Gottes ist, ein solcher „Haltungspunkt“ nicht. Diese Einsetzung aber des blofs formalen Abstractbegriffes des leeren Absoluten statt der unbedingten Schauung Gottes, als des Einen, selben, ganzen, unbedingten und unendlichen Wesens ist der Grundfehler der *Jacobi*'schen und *Bouterwek*'schen Denkreihe. — Wer aber die unbedingte Gotterkenntnifs, die Wesenschauung, hat, der findet das Bild des Anknüpfens und Anhaltens des Wissens daran von aufsen her ganz unpassend. (543 f. 529, 219, 223). Daher wird allerdings dieser inhaltleere, formale, abstracte, alleinständige (isolirte) Gedanke der Absolutheit keinem tiefer denkenden Geiste genügen. — Die Anerkenntnifs Gottes als des Princips, in der Wesenschauung, hat mit dem Wissensdünkel durchaus nichts ge-
575 mein. Der menschliche Geist mufs erst allen Dünkel auf *sein* Wissen abgelegt haben, ehe er zu dieser Einsicht gelangt. — Uebrigens könnte ja wohl der Gegner, den sich der Verfasser denkt, in einem ehrlichen, von allem Dünkel reinen, Irrthume, in wahrer Bescheidenheit des Geistes und des Herzens seyn? — Wie würde es dem Verfasser gefallen, wenn man ihm sagte, dafs er aus Selbstdünkel, insonderheit aus Glaubensdünkel, irre? —

Wir dagegen sagen diefs von ihm nicht, und enthalten uns überhaupt in wissenschaftlicher Kritik alles Hinblicks auf die Subjectivität der Denker, deren Behauptungen wir bestreiten. Das Unmögliche, ein Herzenskündiger zu seyn, ist zu wissenschaftlicher Beurtheilung garnicht nöthig. Der Verfasser ist in Irrthum darüber, dafs er sich überzeugt hält, „die Idee des Absoluten“ nach *seiner* blofs abstractiven, formalen, isolirten Bestimmung, umfasse die ganze *speculative* Bedeutung des Wortes: das Absolute. — *Speculation* ist, schon der Wortbedeutung nach *Schauen*, ein Hinschauen und ein Erschauen; sie beginnt erst mit dem Wissen, und ist die organische Gestaltung des Wissens nach echter, an, in und mit der Sache fortschreitender Methode; sie ist wesenlich reine Wissenschaft. Man soll wohl auch über den Glauben speculiren, aber der Zustand des Glaubens ist nicht Speculation. Ebensowenig ist speculiren soviel, als discursiv räsonniren. Die wahrhaft speculative Idee ist eben die Wesenschauung, die Schauung Gottes als des Einen, selben, ganzen, mithin unendlichen, unbedingten, und vollwesenlichen Wesens; Absolutheit aber ist nur ein besonderes, grundwesenliches Moment, als *eine* der besondern Grundwesenheiten *Wesens*, das ist: *Gottes.* Es fehlt sogar der wesenhaften, von allen Beschränktheiten der Auffassung befreiten, Theilidee der Absolutheit daran, die ganze speculative Idee zu seyn, eben die untheilbare vollwesenliche Ganzheit, und dann die speculative, methodische, synthetische Entwickelung in die Tiefe. Daher ist die Idee der Absolutheit, oder auch: Gottes *als* des Absoluten, zwar als Theil-Wesenheit Gottes, ein Theilgedanke des *höchsten* oder vielmehr des Einen unbedingten und unendlichen Gedankens, aber nicht der höchste unbedingte und unendliche Gedanke selbst und ganz. Daher fehlt zwar, wenn Gott nur als das *absolute* Wesen gedacht wird, allerdings diesem unvollständigen Gedanken Gottes, nebst jeder anderen Wesenheit auch „die moralische Vollkommenheit“; aber defshalb fehlt diese, sowie jede andere göttliche Wesenheit nicht dem echten, Einen, selben, ganzen, unendlichen, unbedingten, vollwesenlichen Gedanken: *Wesen*, oder: *Gott*, der, sowie er gedacht, erkannt und anerkannt wird, auch eingesehen wird als der alles Wesenliche vollwesenlich an, in, unter und durch sich enthaltende und bestimmende Gedanke. Ebendefshalb ist auch der Gedanke der moralischen Vollkommenheit, und der unbedingten, unendlichen Freiheit und Heiligkeit Gottes, allerdings nicht enthalten und befafst in dem Theilgedanken der Absolutheit Gottes, sondern in dem ganzen Gedanken: Gott; obschon auch diese Eigenschaften Gottes, als solche, ebenfalls absolut sind, wie Gott selbst. Die Vollwesenheit des Gedankens: Gott, selbst Gott ge-

576 mäfs, als Wahrheit Gottes, zu entfalten, ist eben die Aufgabe der *Speculation*, das ist der Wissenschaftforschung, und der Wissenschaftbildung. Welcher besonnene Denker wird wohl annehmen: „dafs die wahrhaft moralischen Begriffe ursprünglich „mit der metaphysischen Idee des Absoluten nichts gemein ha„ben", ohne sich metaphysischer Gründe dieser Behauptung bewufst zu seyn? — die übrigens Keiner finden kann, da die Wissenschaft des Absolutismus beweist, dafs auch das endliche Wollen und Vollbringen des Guten ein Absolutes in seiner Art und Grenze ist, und ein innerer untergeordneter Theil der Einen Darlebung des Guten in Gott, durch Gott, worin das endliche Vernunftwesen, Gott im Endlichen ähnlich, theilnimmt an dem Einen heiligen Willen, und dem Einen heiligen Wirken Gottes wodurch Gott als Urwesen seine Wesenheit, seine Gottheit, in der Zeit als das Eine Gute darlebt. Wer diese vom Verfasser hier ausgesprochene Frage in ihrer ganzen Tiefe durchdenkt, als welches nur in der Tiefe des Organismus der Wissenschaft möglich ist, dem geht ein ganz anderes Licht auf, — und ein im Wissen ruhender und schauender Glaube.

Auch ich habe diese Frage seit mehr als zwei Jahrzehenden gethan, und sie in der heiligen Tiefe der anerkannten Grunderkenntnifs Gottes durchdacht, *) ich habe aber dadurch die Einsicht gewonnen: dafs kein Glaube höher ist als das Wissen von Gott; an, in, unter welchem, und durch welches auch alles Wissen des Besonderen, Endlichen, und Individuellen einsig ein wahres Wissen ist. Vielmehr hat sich mir ergeben, dafs das Wissen von Gott die Eine, und Einsige, mithin „unerschütterliche" Grundlage ist auch des echten, vollendeten Glaubens an Gott; und dafs die noch nicht zur Erkenntnifs vollendete Ahnung Gottes zwar schon den Glauben an Gott erweckt und belebt, dafs mithin schon der ahnende Gottglaube (119) allerdings alles *endliche* Wissen, in Ansehung seines Inhaltes, übersteigt, ohne selbst ein vollendetes Wissen zu seyn; bis das endliche Wissen des endlichen Geistes aufgenommen wird in seine wissenschaftlich ausgebildete Gotterkenntnifs, — wodurch dann der blofs ahnende Glaube als ganzer Glaube, und sofern er sich auf endliche Gegenstände in deren Verhältnisse zu Gott bezieht, zum erkennenden, wissenden, schauenden **) Glauben (119, 26), das ist zum vollendeten Vernunftglauben, sich erhebt.

*) Eine Frucht dieses Nachdenkens ist die im J. 1810 erschienene Grundlegung der Sittenlehre, welche das Moralische des Menschen und der Menschheit als in Gott selbst gegründet und als das Gottähnliche im Menschen in speculativer Entwickelung darstellen soll.

**) Dafs hiebei der Leser nicht statt der oben (47, 165) bestimmt angegebnen Bedeutung des Wortes: *Schauen*, die leiblich oder geistlich sinnliche An

„*Genauere Entwickelung des Verhältnisses der Moral zur* 577
„*wahren Religion nach der wesentlichen Verschiedenheit der*
„*Moralsysteme.*“

Der Verfasser erklärt zunächst (S. 287 f.), daſs ein Schritt zur richtigen Beurtheilung der Moralsysteme dadurch gethan werde, „daſs man sich begreiflich zu machen sucht, wie morali„sche Begriffe zu religiösen, und religiöse zu moralischen wer„den.“ Richtiger scheint diese Aufgabe so gestellt zu werden: was moralische Begriffe mit religiösen Gemeinsames haben, und in welchem wesenlichen Verhältnisse der Wechselbeziehung und Wechselvereinigung sie stehen? — denn wenn beiderlei Begriffe etwas Unterscheidbares und ewig Selbständiges sind, so können sie zwar mit einander verbunden seyn, nicht aber aus einander werden.

Um nun diese Verwandlung begreiflich zu machen, bemerkt der Verfasser Folgendes. — „Die Moral, als solche, kann auf „alle religiösen Principien Verzicht thun, auch wenn sie zu einer „Art zu handeln auffordert, bei welcher der Mensch sein eignes „Glück aus dem Gesichte verlieren soll, um einem Gesetze zu „gehorchen, das ihm gebietet, das Gute zu thun, weil es gut „ist. Man mag dieses Gesetz mit der schottischen Schule auf „die unbedingte Autorität eines entscheidenden Gefühls, oder mit „der *Kant*'schen Schule auf die Autorität der reinen Vernunft „zurückführen; wenn es nur als ein wirkliches Gesetz des Be„wuſstseyns, das der moralischen Reflexion fähig macht, aner„kannt wird, so muſs es als ein allgemeiner Maſsstab aller Beur„theilung moralischer Verhältnisse im wirklichen Leben gelten.“ Aber diese Anerkenntniſs, wenn sie nicht etwa für das absolut Unerklärliche erklärt, mithin der speculative Charakter der Wissenschaft aufgegeben wird, muſs selbst wissenschaftlich, in ihrem objectiven Grunde, das ist in Gott, gezeigt und erwiesen werden; und es kann sich der denkende Geist der tieferen Forschung in Ansehung des Gedankens der absoluten Gültigkeit des Moralgesetzes durchaus nicht entschlagen. Wird aber diese Ergründung geleistet, so wird die entgegengesetzte Einsicht gewonnen, daſs die Moral „auf alle religiöse Principien“ vielmehr durchaus nicht Verzicht thun kann, wenn sie irgend auf Wissenschaftlichkeit Anspruch machen soll. „Das System der Moral“, sagt der Verfasser weiter, „forscht dann nicht tiefer nach der Ursache „einer Autorität, die dem Bewuſstseyn unmittelbar gewiſs ist.“

schauung unterschiebe, um uns theosophische Schwärmerei, oder Allwisserei und Wissensdünkel anzudichten, dürfen wir seiner Besonnenheit und Gerechtigkeit zutrauen.

Es sollte aber tiefer forschen, und zwar umsomehr, als es nicht
wahr ist, „dafs dem Bewufstseyn diese Autorität unmittelbar ge-
wifs ist“, wie Millionen Menschen beweisen, die zu diesem Be-
578 wufstseyn nicht gelangen, oder, wenn es in ihnen durch Erziehung
und Lehre geweckt wird, daran zweifeln, oder in Irrthum darüber
verfallen. „Wer“, heifst es ferner, „mit sich selbst überein-
„stimmend nach diesem Gesetze handelt, der handelt, wie er
„soll; und mehr, als diefs, kann die Moral nicht verlangen. Sie
„kann also nicht nur keinen Glauben an die Göttlichkeit dieses
„Gesetzes gebieten; sie mufs darauf dringen, dafs man diesem
„Gesetze unbedingt gehorche, auch wenn man an keine göttliche
„Weltregierung und an kein künftiges Leben glaubt, und dem
„von *Kant* sogenannten höchsten Gute, das durch eine göttliche
„Weltregierung realisirt werden soll, nur im Gebiet der frommen
„Wünsche einen Platz einräumt.“ Meint nun der Verfasser, dafs
ein solches Verfahren der Moral zieme, so können wir ihm nicht
beistimmen; denn bevor sie nicht ihr endliches Princip ihres
endlichen Gegenstandes in und durch das unendliche Princip des
unendlichen Wesens, das ist Gottes, erkannt hat, ist sie garnicht
speculative Wissenschaft; und jenes Daraufdringen ist dann ein
eitles, unbefugtes Machtwort, das sich bei dem Menschen, der
einmal ein denkendes Vernunftwesen ist, einen *sittlichen* Gehor-
sam aus reinem Antriebe nicht erwerben kann; — wie leider die
Erfahrung Jedem bestätigen wird, der diesen Weg geht; die Be-
fugnifs dieses Daraufdringens mufs als eine göttliche, in Gott,
durch Gott erkannt seyn, wenn der Mensch, als Vernunftwesen,
im Stande seyn soll, ihr unverbrüchlich zu folgen. Doch langt
zum Vollbringen dieses Gehorsams selbst die wissenschaftliche
Einsicht noch lange nicht hin, weil sie nicht die einsige Beding-
nifs davon ist. Ob aber, um dem Sittengesetze treu gesinnt zu
seyn und leben zu wollen, gerade schon die Einsicht oder wenig-
stens der Glaube des künftigen Lebens, und der individuellen
göttlichen Weltregierung, als selbstbewufster, zeitlich frei wir-
kender Vorsehung erforderlich ist, oder ob dazu das Wissen hin-
reicht: dafs Gottes Wesenheit das für alle Zeit als die unendliche
Gegenwart darzulebende Gute ist: diefs kann selbst nur inner-
halb des wissenschaftlichen Zusammenhanges der Moral eingese-
hen werden.

In die Sophistik der Glückseligkeitsmoral, die der Verfasser
nun (S. 289 f.) darstellt, bedürfen wir nicht einzugehen; indes-
sen hat auch diese noch tiefere und verborgenere Schlupfwinkel,
als die hier vom Verfasser aufgedeckten. Darin stimmen wir mit
ihm völlig überein, „dafs auch die Systeme der moralischen Un-
„eigennützigkeit den Verstand nur durch Machtsprüche abfertigen,

„wenn sie sich von der Religion gänzlich lossagen und nicht „wenigstens in der Verlegenheit zu ihr flüchten“, und halten es nicht für nöthig, hierüber ins Einselne zu gehen. Aber eine Erklärung des Verfassers, die er bei Gelegenheit des *Kant'*schen 579
kategorischen Imperativs macht, dürfen wir nicht übergehen. „Das moralische „„Du sollst““, heifst es, „ist ein Machtspruch „der reinen Vernunft. Es scheint sich also von selbst zu verste- „hen, dafs man vernünftig handelt, wenn man diesem Macht- „spruche unbedingten Gehorsam leistet. Aber die Vernunft, die „nach dieser Lehre unbedingten Gehoram fordert, ist doch nur „eine subjective Menschenvernunft, die zwar eine Idee von un- „bedingter Nothwendigkeit in sich trägt, aber durch eben diese „Idee sich über ihre eigne Subjectivität erhebt zum Bewufstseyn „eines Urgrundes alles Daseyns und Denkens. Wenn also die „subjective Menschenvernunft sich nicht für eine göttliche Ver- „nunft ausgeben will, die das Unbedingte und Absolute selbst „ist, so mufs sie entweder dieses wahrhaft Unbedingte oder Ab- „solute als die Urquelle der Autorität erkennen, auf die sie, als „subjective Menschenvernunft, Anspruch macht, oder sie mufs, „so stolz sie auch gegen die Gefühlsmoral thut, ihre eigne ge- „bietende Autorität auf einem entscheidenden Gefühle beruhen „lassen, das die nicht unvernünftige speculative Frage: „„Warum „„soll ich unbedingt gehorchen?““ im moralischen Bewufstseyn „triumphirend niederschlägt.“ Hätte der Verfasser selbst diefs Eine nur festgehalten, dafs es eben aus der subjectiven Menschen- vernunft, „und aus den Elementen des Bewufstseyns, worin sie „sich selbst erkennt“, nicht einmal erklärlich ist, dafs und wie sie sich in irgend einer Hinsicht über sich selbst erhebt, sey es in der Erkenntnifs, oder im Gefühl, oder im Wollen, oder im Wirken und Leben: so würde er selbst sich überzeugt haben, dafs weder die Erkenntnifs noch das Gefühl Gottes, noch ins- besondere die Erkenntnifs und das durch sie geweckte Gefühl: „dafs das Moralische im Menschen ein Göttliches ist“, in jenen Elementen und überhaupt dem endlichen Vernunftwesen, oder der subjectiven Menschenvernunft begründet seyn, oder daraus entspringen, und hergeleitet seyn könne; dafs daher weder die Religionswissenschaft, noch die Moral, noch die Vereinwissen- schaft Beider ihren Grund und ursprünglichen Inhalt an und in der subjectiven Menschenvernunft, als solcher, habe oder ge- winne. — Sehr richtig bemerkt der Verfasser hiebei, „dafs das System der Moral nicht nur von einem blinden Gefühle getra- gen werden kann, weil die Philosophie keinen unbedingten Ge- horsam für vernünftig erklären kann, wenn die Autorität, die diesen Gehorsam fordert, nicht selbst eine unbedingte ist“;

aber dazu mufs noch ferner die Einsicht kommen, dafs dann die Erkenntnifs dieser unbedingten Autorität selbst eine unbedingte über alle endliche Subjectivität und Selbsterkenntnifs erhabene
580 seyn mufs; und dafs nur, wenn in der unbedingten, an sich selbst gewissen Erkenntnifs Gottes als auch der unbedingten sittlichen Autorität, die früher (S. 293) erhobne speculative Frage beantwortet ist, auch auf dem Gebiete des Sittlichen Befriedigung gewonnen werden kann.

Nun entwickelt der Verfasser nach seiner Lehre das wahre Verhältnifs der Moralität zur Religion. „Einen ganz andern „Character", sagt er, „nimmt die moralische Ueberzeugung an, „wenn wir glauben, dafs das Gesetz des Guten in unserm Be- „wufstseyn das Gesetz *einer überirdischen Weltordnung* ist, die sich „dem denkenden Geiste in einem Gefühle kund thut, das mit der „Idee des wahrhaft Höchsten und Göttlichen gleichen Ursprunges „seyn mufs, weil das wahrhaft Höchste und Göttliche nichts an- „ders ist, als das moralisch vollkommne Absolute." Im Allgemeinen sehen wir hier aufs neue den Irrthum sich wiederholen, als wenn irgend ein Gefühl dem denkenden Geiste irgend etwas Anderes kund, das ist zu wissen thun, und zu denken geben könnte, als eben sich selbst, das Gefühl, als solches; dann sehen wir hier eine besondre Art dieses Kundthuns eingeführt, dafs nehmlich das Gefühl dem unbedingten Sittengesetze Gültigkeit ewig verbürge, und auch zeitlich im wirklichen Leben verschaffe; da doch jede ewige Wahrheit nur eben als gültig *eingesehen* werden kann, und aufserdem jeder besonnene Denker dem Antriebe des Gefühles, der ohne Einsicht blind ist, keinen Einflufs auf seine intellectuelle Entscheidung der Wahrheit, und auf die Entschliefsung seines vernünftigen, mithin intellectuell zu entscheidenden Willens gestatten wird, noch dem Gefühle einen solchen Einflufs gestatten darf, wenn er das Sittengesetz, welches Wollen und Handeln aus reiner Einsicht des Guten, unerlafslich, und unerbittlich fordert, nicht selbst dadurch verletzen will. Sehen wir aber den bestimmten Inhalt obiger Behauptung an, und zuförderst die hier vom Verfasser eingeführte Idee *der überirdischen Weltordnung*: so finden wir, dafs im Vorigen keine einsige der Theilideen erklärt worden, die in die Idee einer überirdischen Weltordnung zusammenkommen; nicht *irdisch*, nicht *Welt*, nicht *Ordnung*; nicht einmal *Gesetz* ist erklärt; vom Verhältnisse der Erde zur Welt, und der Welt zu Gott ist garnicht die Rede gewesen, aufser dafs behauptet, aber nicht wissenschaftlich gerechtfertigt worden ist: dafs alles relativ Wirkliche verursacht seye von dem Absoluten als dem Einen Ur-Wirklichen. Das Moralische aber, als solches, wenn es auch nur als innerhalb der

Grenze der Endlichkeit des Menschen betrachtet wird, ist, obschon es sich auf Erden begiebt, seinem Erstwesenlichen und
seinem Ewigwesenlichen nach überall nicht irdisch, es ist un- 581
irdisch und überirdisch, ja sogar überweltlich, denn es ist ewig und göttlich. Wie sich ferner eine überirdische Weltordnung in einem Gefühle kundthun soll, ist weder erklärt, noch auch nur in der innern Erfahrung nachgewiesen. Dafs umgekehrt auch der Gedanke einer überirdischen Weltordnung, wenn in Klarheit, Bestimmtheit und Tiefe gedacht, auch das Gemüth ansprechen, und ein lebhaftes, bestimmtes tiefes Gefühl erwecken werde, ist zu erwarten, und Diefs zeigt die innere Erfahrung. Ebensowenig aber hat der Verfasser gezeigt, wefshalb und wie dieses Gefühl mit „der Idee vom wahrhaft Höchsten und Göttlichen gleichen Ursprunges seyn“ mufs: denn wenn gleich dieses Höchste und Göttliche nichts anders ist, als das moralisch vollkommne Absolute, so ist doch hiermit jener gleiche Ursprung nicht erklärt. Wird nun aber die Sache selbst angesehen, so ist das Gesetz, welches in der menschlichen Sphäre als das Sittengesetz sich ankündigt, nicht das Gesetz einer blofsen *Ordnung*, das ist der Folge in der Vereinigung des Mannigfaltigen, sondern das Gesetz für das ganze Leben, wonach die Wesenheit Gottes, die Gottheit, oder das Göttliche selbst, mit freiem Willen in der Zeit verwirklichet, das ist, dargelebt werden soll. Und von der andern Seite, die Weltordnung ist nicht lediglich durch das Sittengesetz, oder, da von dem Gesetze Gottes selbst die Rede ist, besser: das Gesetz des Darlebens der Wesenheit Gottes nach dem heiligen, freien Willen Gottes, bestimmt, sondern auch durch das Gesetz der *ewigen*, in dem Einen Leben, und in der Einen unendlichen Zeit, als der Einen Gegenwart, als unänderlicher Grundlage aller Lebengestaltung bleibenden Wesenheit infolge der *ewigen* Verursachung Gottes. — Weiter befafst die Eine Weltordnung zugleich auch die Erde, als innern Theil der Welt; sie ist überirdisch, und irdisch, das ist das Erdeleben umfassend, zugleich, weil sie Weltgesetz, ja Gottgesetz, ist. Und ebenso ist das Sittengesetz nicht nur ein überirdisches, sondern auch ein irdisches, das ist, ein für alles vernünftige Wollen, Wirken und Leben auf Erden gültiges. Zudem ist in dem Momente des *Ueberirdischen* weder Allgemeinheit, noch Unendlichkeit, noch Nothwendigkeit ausgedruckt; das Ueberirdische kann ebenso ein blofs Besonderes, Endliches, Zufälliges seyn, als das Irdische. Besser, obgleich ebenfalls ohne Begründung hereingeführt, würde hier immer noch die Benennung: *moralische Weltordnung*, seyn, welche der Idee des blofsen *Naturlaufs* oder *Weltlaufs* entgegenträte, wie bei *Kant.*

„Dieses Höchste“, heifst es stetig weiter, „allein ist heilig „im ganzen Sinne des Worts. Dieses Höchste allein hat die „höchste Autorität, der die sich selbst erkennende Menschen-„vernunft huldigt. Wer einen Beweis der Wahrheit dieser un-„bezweifelbaren Thatsache des menschlichen Bewufstseyns ver-„langt, dem kann die Philosophie nicht helfen.“ Meint der Ver-
582 fasser mit dieser Thatsache die Huldigung, so kann diese, als eine individuelle Thathandlung der Freiheit freilich nicht erwiesen, sie mufs von Jedem an seiner eignen individuellen wirklichen Thathandlung von ihm selbst erkannt werden; wie aber der Mensch zu dieser Huldigung sich fähige, wie er zu selbiger gelange, welches die ewigen Bedingnisse dieser Huldigung für alle endliche Vernunftwesen in Gott, sind, das kann und das soll die Philosophie zeigen. — Meint hingegen der Verfasser mit dieser Thatsache Diefs: dafs Gott allein heilig, und dafs der heilige Gott auch allein die unbedingte Autorität für die Gültigkeit des Sittengesetzes seye: so ist diese Benennung *einer Thatsache des menschlichen Bewufstseyns* dafür ganz untauglich; denn wohl für Gott selbst in Gottes seligem Bewufstseyn ist Gottes Heiligkeit Eine unendliche Thatsache; aber für den Menschen ist sie nur eine Sache der urwesenlichen und ewigen, nicht der zeitlichen Schauung und Einsicht. Dafs und warum die Philosophie des Verfassers zu Auflösung dieser Aufgabe nicht helfen könne, haben wir im Vorigen gezeigt. Wohl aber kann und soll die Philosophie, als Wissenschaft des Absoluten, oder als die in Einen Gliedbau ausgebildete Wesenschauung, dem diesen Beweis Fordernden helfen; denn er fordert diesen Beweis mit Fug, weil und sofern alles Besondere und Unterscheidbare wissenschaftlich erkannt, das ist bewiesen, werden soll. Lediglich die Grunderkenntnifs: *Wesen*, oder: *Gott*, ist keines Beweises fähig noch bedürfig; dafs aber Gott der heilige, unendlich frei wollende, lebendige, das ist seine eigne Wesenheit als das Eine Gute in der unendlichen Zeit als der Einen Gegenwart darlebende, Gott ist, Diefs kann und soll in der Einen unbedingbaren und unbeweisbaren Grunderkenntnifs bewiesen werden. Der vom Verfasser, wie sogleich folgen wird, angeführte Beweisgrund dieser Unbeweisbarkeit ist irrig. „Denn“, sagt er, „von welchem An-„fangspunkte des menschlichen Erkennens wir auch ausgehen „mögen; der ursprüngliche Zusammenhang der moralischen Be-„griffe mit der metaphysischen Idee des Absoluten bleibt dem „Verstande verborgen, weil die moralischen Begriffe in ihrer „eigentlich praktischen Beziehung nicht aus der metaphysischen „Idee des Absoluten hervorgehen.“ — Wenn der Mensch von der endlichen Grundschauung: Ich, ausgehend, sich, gesetzmäfsig

reflectirend, in sich selbst vertieft, gelangt er, mit Gottes Hülfe *), zur Grunderkenntnifs: *Gott*, oder: *Wesen*; und wenn er diese 583
wissenschaftliche Entwickelung weiter in die Tiefe fortsetzt, auch zu der Erkenntnifs, dafs die endlichen Vernunftwesen auf endliche Weise frei, Gott ähnlich seyn sollen, und mit Gottes Hülfe auch seyn können in reinem, freiem Wollen und Darleben des Göttlichen, als des Guten. Der Verfasser behauptet freilich gleich darauf weiter: „Was gut ist in der praktischen Bedeutung, erkennen wir ohne an das Absolute zu denken, im Bewufstseyn der „Würde der menschlichen Natur.“ Hierin müssen wir aber dem Verfasser rein und ganz widersprechen. Denn der Mensch kann sich seiner Würde nur in Gott, nur als die Würde des göttlichen Ebenbildes bewufst werden, und dann erst kann er sie auch, seinem Gottgefühle untergeordnet, fühlen. Die erste Ahnung Gottes schon weckt auch im Menschen die erste Ahnung seiner Würde; das erste Ahngefühl Gottes ruft dann auch das erste Ahngefühl der Menschen-Würde hervor. Der Umstand aber, dafs wir nicht immer des Gedankens Gottes und unseres göttlichen Ebenbildes ausdrucklich bewufst werden und bleiben, wenn wir der Würde der menschlichen Natur gedenken, und sie fühlen; so auch der Umstand, dafs wir unser Gefühl der Menschenwürde nicht immer mit dem Gottgefühle vereint, und in [*und*] unter selbigem enthalten fühlen: diese Umstände, welche unserer Endlichkeit und Weltbeschränktheit wegen in diesem Leben vielleicht

*) Dieses ist nicht etwan als eine „uneigentliche, blofs erbauliche Redensart“ zu nehmen, sondern im ganzen und ganz eigentlichen Sinne. Denn die erstwesenliche Bedingnifs davon, dafs das endliche Vernunftwesen zur Grunderkenntnifs Gottes, oder: zur Wesenschauung gelange, ist Gottes *ewige* Verursachung, wonach das Licht der Wesenheit Gottes in das endliche Vernunftwesen ohne Zeit in jeder Zeit hereinleuchtet und es erleuchtet und durchleuchtet, sobald das endliche Vernunftwesen nur sich als Geist zu Gott erhebt, sein Geistauge zu Gott aufschlägt. Dafs aber das endliche Vernunftwesen sich aus der sinnlichen und gemeinbegrifflichen Zerstreutheit (aus dem sinnlichen und gemeinbegrifflichen discursiven Räsonniren) in sich sammle und zu Gott erhebe, und seinen Geistblick nach Gott hin aufschlage, dazu bedarf jeder Mensch der individuellen Hülfe Gottes, durch welche das Leben der ganzen Menschheit, als deren individuelles abhangiges Glied jeder Mensch geboren ist, erzögen wird und sich bildet, zum Heil individuell geleitet wird, und ohne welche individuelle Hülfe Gottes auch das individuelle Leben des Einselmenschen in Heillosigkeit verloren gienge. Nur von Gottes individueller Hülfe geweckt, getragen, geleitet und vollendet, kann der einselne Mensch durch Mitwirkung seiner freien guten Kräfte zur Erkenntnifs, zum Gefühle Gottes, zu einem gottähnlichen, gottvereinten Willen und Leben gelangen. Und so hat das endliche Vernunftwesen seine Gotterkenntnifs auch der zeitlichen Verursachung nach zuerstwesenlich Gottes individueller Vorsehung und Wirksamkeit, und erst untergeordneter und mitbestimmender Weise dem Gebrauche seiner eignen Erkenntnifskraft zuzuschreiben und zu danken.

nie ganz entfernbar sind, beweisen garnicht, dafs unser Gedanke der Menschenwürde an sich sowohl, als sofern er soeben unsere Ueberzeugung ist, und dafs unser durch diesen Gedanken erregtes Gefühl der Menschenwürde nicht gleichwohl durch den Gottgedanken und durch das Gottgefühl erstwesenlich begründet sind, und darin stehen und erhalten werden. Auch ist klar, dafs diese Unstetigkeit des Gottgedankes und des Gottgefühles in unserem Leben ein Grundmangel ist, dessen verderbliche Folgen nur Gottes erbarmende Liebe und Hülfe verhüten und heilen kann; und ebenso klar ist es auch, dafs wir der Würde der Menschheit in demselben Mafse wahrhaft, tief und fruchtbar in Erkennen, Empfinden, Wollen, Wirken und Leben inne werden, als wahrhaft, und tief wir Gottes in eben diesen Hinsichten inne sind und
584 bleiben, und als unser Gottinneseyn auch der Zeit nach so stetig und ununterbrochen, und so gleichförmig ist, als möglich. Und eben Diefs ist Grund und Sinn der religiösen, schon seit Jahrtausenden an den Menschen und die Menschheit ergangenen, Forderung: vor Gott zu wandeln, — sein Leben in der heiligen und seligen Gegenwart Gottes zu führen. — Daher erkennen wir in obenstehender Behauptung des Verfassers einen Grundirrthum, und einen Grundmangel der religiösen Erkenntnifs des ewigen und des zeitlichen Verhältnisses des Sittlichen zum Göttlichen, und der Erkenntnifs und des Gefühles der sittlichen Würde des Menschen zu der Erkenntnifs und zu dem Gefühle Gottes.

Da der Verfasser von hier aus den Uebergang zu der Darstellung seiner Lehre vom Glauben macht, so müssen wir ihm hierbei wieder Schritt für Schritt folgen.

„Dieses Bewufstseyn“ der Würde der menschlichen Natur, ohne an das Absolute, das ist ohne an Gott, zu denken, sagt der Verfasser zunächst, „schliefst ein Gefühl in sich, das wir „mit Recht das Moralische nennen.“ Nach einer früheren Erklärung, sollen bestimmter, „alle *moralische* Begriffe auf dem Gefühle der Würde der menschlichen Natur ruhen“ (522 f., 530). Aber, abgesehen davon, kann zwar auch das Bewufstseyn, als ein Wissen, wie schon das Wort sagt, auch ein Wissen vom moralischen Gefühle seyn; nie aber kann ein Bewufstseyn ein Gefühl einschliefsen, das ist, in sich seyn und enthalten, sowenig als wechselseits ein Gefühl ein Bewufstseyn; denn Beide, Bewufstseyn und Gefühl, sind zwei selbwesenliche oder selbständige Momente des Selbstinneseyns (886), so dafs Wissen nicht Fühlen, und Fühlen nicht Wissen ist, also auch Beide nicht statt einander gesetzt werden, noch sich in einander verwandeln und übergehen können, ob sie wohl organisch verbunden sind,
585 und sich wechselseits durchdringen. Und wenn das Selbstgefühl

des Menschen ohne Gottgefühl ist, kann es auch nicht mit Fug das moralische Gefühl heifsen, als welches von der Erkenntnifs der Würde des Menschen geweckt seyn mufs, die selbst nur erkennbar ist, wenn Gott erkannt worden ist, und dann auch der Mensch in Gott, als Gottes Ebenbild. „Aber“, heifst es weiter, „diesem Bewufstseyn des wahrhaft Menschlichen oder Ueberthie-„rischen in uns liegt die Vernunft zum Grunde.“ Allerdings ist das Bewufstseyn der moralischen Würde des Menschen auch eine Aüfserung auch seiner Vernunft; aber seine Vernunft kann so sich nicht aüfsern, wenn sie sich nicht als in und unter, und als übereinstimmig mit der göttlichen Vernunft weifs und anerkennt. Das Ueberthierische ist allerdings auch ein Moment der sittlichen Würde des Menschen; aber sie nimmt auch das im göttlichen Lichte erkannte und verklärte thierliche, oder leiblich-organische Leben des Menschen in sich auf. „Das Gute“, sagt der Verfasser zunächst, „in der praktischen Bedeutung ist also „einerlei mit dem Vernünftigen insofern, als das Bewufstseyn der „Würde unserer Natur, oder des Ueberthierischen in uns von „der Vernunft ausgeht, die sich über die Sinnlichkeit erhebt, „indem sie sich von ihr unterscheidet.“ Allerdings unterscheidet sich der Mensch als moralisches Wesen im moralischen Bewufstseyn von der Sinnlichkeit, da er sich eben als moralisches Wesen über der Sinnlichkeit, ja über *allem* Endlichen als selbständig findet; aber er findet dann auch seine Sinnlichkeit als eine, nicht überhaupt als ihrer reinen Wesenheit nach feindselige untere Grundlage seines sittlichen Lebens, und erkennt seine *menschliche* Bestimmung, auch sein organisch-sinnliches Leben in sein geistliches sittliches Leben aufzunehmen, und auch sein sinnliches Leben zu einem Abbilde göttlicher Wesenheit in Reinheit und Schönheit zu verklären. „Das Gefühl“, vernehmen wir weiter, „das sich von diesem Bewufstseyn nicht trennen läfst, vertritt „die Stelle der moralischen Begriffe und Grundsätze, wenn dem „Verstande noch nicht gelungen ist, das Uebereinstimmende in „Allem, was sich in diesem Bewufstseyn vereinigt, zu sammeln, „zu ordnen, und logisch zu verknüpfen.“ Aber ein Gefühl kann und soll, laut einer sittlichen in dem Einen Sittengesetze untergeordnet mit enthaltenen Forderung, die als ein Theilgesetz des Einen Sittengesetzes erkannt wird, niemals die Stelle der sittlichen Erkenntnifs und Einsicht vertreten; wenn man wähnt, dafs so etwas im Leben vorkomme, so erkennt man nicht die verborgenern intellectuellen Gründe des wirklich vorhandenen sittlichen Gefühles, oder man taüscht sich über das Sittliche in der Gesinnung, und im Wollen, welches nicht da ist, sondern wofür ein ganz anderes Verhalten hingenommen wird. Nur wenn im Geiste

des Menschen Gott gegenwärtig ist in belebender Erkenntnifs, wenn in ihm Gott das ewige Wort spricht: es werde Licht und Wärme, und Kraft, und Gesetz und Ordnung; nur dann erwacht
586 die sittliche, sich in Gott erkennende und haltende, sich Gott unterordnende, Gott weihende und ganz ergebende freie, sittliche Selbstmacht des endlichen Geistes. Es ist ein Grundgesetz der sittlichen Besonnenheit, sich auf dunkle Gefühle, die sich auf unklare, und nicht genug entwickelte Gedanken beziehen, nicht als auf Entscheidungsgründe des sittlichen Entschlusses zu verlassen. Daher können wir auch der nun folgenden Behauptung des Verfassers nicht beistimmen. „Daher mufs auch die Moral „auf dieses Gefühl zurückweisen, wo sie mit den Grundsätzen, „die sie als Pflichtregeln aussprechen will, oder auch mit der „Anwendung dieser Grundsätze auf gegebene Fälle im wirklichen „Leben noch nicht im Klaren ist, wie selbst *Hume*, der kalte „Skeptiker, sehr richtig bemerkt hat.“ Denn dafs der weltbeschränkte Mensch, der oft, selbst aus Pflicht, handeln mufs, ohne den Gegenstand in sittlicher Hinsicht zu durchschauen, seiner blofsen Ahnung oder Meinung, seinem ahnenden Gefühle, ja sogar oft der Ahnung, oder Meinung, oder dem Gefühle Anderer folgen mufs, ist unleugenbar, aber dann haben auch insofern solche Entschliefsungen und Handlungen nicht sittliche Vollendung.

Um nun von diesem moralischen Gefühl aus einen Uebergang zum Glauben zu finden, fährt der Verfasser also fort. „Aber „auch aus der moralischen Achtung und Billigung, und aus den „übrigen Gefühlen, die nur besondere Zweige des Stammes sind, „den wir im Allgemeinen Gefühl der Würde der menschlichen „Natur nennen dürfen, läfst sich nicht erklären, warum wir „die Elemente des moralischen Bewufstseyns wiederfinden in der „Idee des Absoluten, wenn wir uns das Höchste denken, über „das keine vernünftige Vorstellung hinausreicht, und das der „Vernunft genügt.“ Allerdings läfst sich diefs aus dieser Voraussetzung nicht erklären; sondern vielmehr umgekehrt nur aus der in der Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes gewonnenen Erkenntnifs und Anerkenntnifs des Guten geht auch in die Wirklichkeit hervor die Anerkenntnifs des Guten auch als einsiger Aufgabe für das Wollen, Wirken und Leben des Menschen, und der sittlichen Güte als menschlicher Eigenschaft. Und wenn sofort der Verfasser ausruft: „Die Idee des wahrhaft Göttlichen, des mo„ralisch vollkommnen Urgrundes alles Daseyns und Denkens ist ein „heiliges Eigenthum der Vernunft“; so stimmen wir ihm von ganzer Seele bei, vorausgesetzt, dafs die Anerkenntnifs damit verbunden sey, dafs sie ein heiliges Eigenthum ist, welches dem

endlichen Vernunftwesen in und durch die unbedingte Gotterkenntniſs zu Theil wird, welche es selbst durch Gottes ewige und zeitliche Verursachung, selbstthätig sie in sich aufnehmend, empfängt. „Wer dieſs bezweifelt“, setzt der Verfasser hinzu, „dem kann es eben so wenig eindemonstrirt werden, als sich „ihm ein moralisches Bewuſstseyn eindemonstriren läſst.“ Der Verfasser giebt also zu, daſs dieſs bezweifelt werden könne; schon dieſs hätte ihn darauf merksam machen können, daſs das 587 Bezweifelte nicht die Eine, selbe, ganze Erkenntniſs seyn könne, welche, sobald sie wirklich gedacht wird, auch sofort einleuchtet, ohne allen Zweifel ist, und allen Zweifel unter sich hat. Die Grunderkenntniſs Gottes ist unbeweisbar und des Beweises nicht bedürfig; doch zeigt die in selbiger gewonnene Wissenschaft selbst den Weg, jeden im Sinnlichen und überhaupt im Endlichen zerstreuten Geist zu veranlassen, daſs er sich selbst sammle, und der ewigen Offenbarung Gottes, die auch an ihn in der Tiefe des Geistes allaugenblicklich ergeht, inne werde. Aber jede besondere an und in der Einen Wesenheit Gottes enthaltene Wesenheit oder Eigenschaft Gottes kann und soll in der Wissenschaft, insofern der menschliche Geist in die dazu erforderliche Tiefe einzudringen vermag, an und in Gott, als dem Einen Grunde, erkannt, oder wenigstens vorerst geahnet werden. Und insbesondere die Freiheit Gottes in heiligem Willen, und daſs Gott der lebendige Gott ist, kann nur innerhalb des Gliedbaues des obersten Theiles der Wissenschaft, der bisher unter dem Namen der ersten Philosophie, oder der Metaphysik geahnet und zumtheil ausgeführt worden ist, gemäſs dem Gesetze der Wissenschaftbildung nach der synthetischen Methode, zumtheil also auch in Form des absteigenden oder synthetischen Syllogismus, oder der Demonstration, erkannt werden. Und gerade hierauf beruht die Möglichkeit, den im Sinnlichen und überhaupt im Endlichen zerstreuten, wohl auch in Unsittlichkeit verlorenen Geist, und das in Lust und Schmerz befangene Gemüth wiederum zur Besinnung zu rufen, und ihm zum moralischen Bewuſstseyn zu verhelfen, ohne daſs es dazu nöthig, oder möglich wäre, dem Menschen das Vermögen und die Fähigkeit des moralischen Bewuſstseyns oder den Gedanken Gottes als des unbedingt heiligen und freien Urhebers des Guten einzudemonstriren. Die vom Verfasser geleugnete Möglichkeit der demonstrativen Erkenntniſs des Sittlichen im Göttlichen ist gerade eine Hauptbedingniſs, ein Grundelement, der ewigen Heilsordnung Gottes zu Rettung des in Endliches und Eitles zerstreuten, und in Unsittlichkeit verlorenen Menschen, ja der ganzen Menschheit. Gerade die demonstrative Begründung der Sittenlehre in der demonstrativen Erkenntniſs Gottes als der

heiligen Ursache des Lebens und des Guten bewährt am Menschen die heilige Macht der Wahrheit, in welcher Gott dem Menschen dazu verhilft, dafs er auch derjenigen Wahrheit Beifall gebe, die allen seinen zerstreuten Gedanken, seinen unedeln und verderbten Neigungen und Leidenschaften geradezu widerspricht, sie gänzlich verneint, als nichtig erklärt, und die den Menschen nach seiner individuellen ungöttlichen und unsittlichen Wirklichkeit vor sich selbst, als vor einem Gott ähnlich zu seyn bestimmten und mit Gottes Hülfe fähigen Vernunftwesen verwerflich und verächtlich macht. — Die gewöhnliche Einwendung hiewider, dafs unmöglich die sittliche Vollendung und das Heil aller Menschen von
588 der eigentlichen demonstrativen Wissenschaft als von einer unerlafslichen Mitbedingnifs abhangen könne, da so Wenige zu selbiger zu gelangen vermögen, kann diese wissenschaftlich erwiesene Wahrheit nicht entkräften. Auch sind wir nicht befugt, die Bestimmung der Menschen in diesem weltbeschränkten Erdeleben für vollendbar, und ihr künftiges Heil bereits hier vollkommen entscheidbar zu erklären; sowenig als zugleich der jetzige Lebenzustand der Menschheit schon für das Alter auch nur ihrer reiferen Jugend gehalten werden darf. — Besonders aber darf dabei nicht übersehen werden, dafs schon die Ahnung der göttlichen Wahrheit, mag sie nun in den endlichen Geistern selbst entspringen, oder von Andern, welche sie wissenschaftlich erkennen, geweckt und geleitet werden, auch insbesondre die Ahnung der sittlichen Würde des Menschen und der Menschheit hervorruft, mithin dann auch in und durch das in der Ahnung Gottes gewonnene Gottgefühl das ihm entsprechende Gefühl der Würde der Menschheit weckt, belebt und unterhält; — sowie sich diefs auch in dem Leben der gebildeteren Völker dieser Erde bereits bewährt.

„Ist das wahrhaft Göttliche", ruft der Verfasser ferner aus, „nur ein täuschendes Erzeugnifs der Phantasie, so wird auch „die Heiligkeit der Pflicht in den Augen der aufgeklärten Ver„nunft zu einem leeren Worte. Dann täuscht aber auch die Ver„nunft sich selbst durch die einzige Idee, die ihr genügt." Nicht aber ein Erzeugnifs der Phantasie wäre dann diese taüschende Idee; da die Phantasie im Sinnlichen und überhaupt im Endlichen ihr Gebiet hat, sondern der Vernunft und des Verstandes. Freilich würde dann auch die Heiligkeit der Pflicht als Taüschung erscheinen, sowie auch das Gefühl dieser Heiligkeit; und man sieht nicht ein, wie der so überzeugte Verfasser im Nächstvorigen (S. 295 B.) von einer moralischen Erkenntnifs und von einem moralischen Gefühle ohne Gotterkenntnifs und Gottgefühl reden konnte. Was aber dás Hauptargument des Verfassers betrifft,

dafs die endliche Vernunft die höchste Idee anerkennen solle und müsse, weil sie sonst annehmen müfste, dafs sie sich selbst taüsche: so ist diese Art zu schliefsen gänzlich leer, denn die endliche Vernunft ist eben *als* endliche Vernunft eine solche, die getaüscht werden kann, und sich auch sogar in Ansehung ihrer Urtheile und Gefühle über sich selbst sehr oft zu taüschen bekennen mufs; daher müfste sie am meisten besorgen, dafs sie in Ansehung der höchsten Idee, die über ihre Endlichkeit hinaus ist, am schmählichsten getaüscht werden könne, wenn es nicht sachliche von ihrer Subjectivität unabhangige Einsicht der Wahrheit für sie gäbe. Wenn sie sich nun doch taüschte? — und wie kann man auch *Das* wissen, ohne zu *wissen*? — Diefs ists auch, was grofse und tiefe Denker, wie *Kant*, eingesehen haben, ob sie gleich, wie unser Verfasser ebenfalls einsahen, dafs die Vernunft ihr Genügen nur an der Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes, als der höchsten Idee und des höchsten Ideales der Vernunft einsig haben könne. Sie erkannten aber, dafs der Wunsch und das Bedürfnifs einer Erkenntnifs, weder diese Erkenntnifs selbst schon ist, noch sie verschafft, noch für deren Erlangbarkeit Bürge seyn kann. Gerade diese Einsicht weckt aber den endlichen Geist, dafs er sich nach einer Erkenntnifs des Einen unbedingten Wesens umsehe, die von seiner Subjectivität, von 589
seiner Endlichkeit, seinem Bedürfen, Wünschen und Hoffen ganz unabhangig seye; und zunächst, bevor er diese Erkenntnifs erlangt hat, dafs er den Weg erforsche, auf welchem er sie finden möge. Und eben hierdurch kommt der endliche Geist auf den rechten Weg, auf welchem ihm die unbedingte Erkenntnifs, und die in selbiger gebildete Wissenschaft zutheil werden kann. — „Ein Ideal“, setzt der Verfasser hinzu, „das die Phantasie ge„schaffen hat, nähme dann in der Vernunft den Character einer „Vernunftidee auf eine solche Art an, dafs die Vernunft nicht „umhin könnte, sich selbst unter die Phantasie zu stellen, und „das Einzige, das ihr genügt, das Höchste, das sie denken kann, „in einer Täuschung zu suchen. Dafs dem nicht so ist; dafs die „moralisch-metaphysische Idee des Göttlichen eine reine Ver„nunftidee voll objectiver Wahrheit ist, sagt ein entscheidendes „Bewufstseyn Demjenigen, der an den wahren Gott glaubt.“ Der Verfasser nimmt das Wort Phantasie in einer umfassenderen Bedeutung als gewöhnlich, indem er es als gleichbedeutend mit Vorstellungsvermögen braucht, als überhaupt das productive Vermögen des Geistes (425). Das Auffallende, was der Verfasser hier als einen Beweggrund zu glauben, dafs die Vernunft sich nicht selbst taüsche, herausstellt, käme also darauf hinaus, dafs die Vernunft als das besondere freithätige Vermögen, Vorstellun-

gen zu bilden, sich selbst als ganzem Vermögen, nicht Genüge leisten würde. Wenn nun aber Diefs gerade ein Erbtheil ihrer Endlichkeit wäre? Ist sie sich doch als Gefühlsvermögen, und als Willensvermögen ebenfalls nicht selbst genug. Auch ist noch zu unterscheiden, die [*Unmöglichkeit*], eine Entscheidung der Wahrheit in sich selbst zu finden, von der Annahme, dafs die Vernunft sich taüsche. Im letzteren Falle müfste die endliche Vernunft den Gedanken des heiligen, lebendigen Gottes verwerfen, mithin als unwahr *einsehen*; dann überschritte sie aber alle Möglichkeit ihrer Befugnifs, wie schon *Kant* gezeigt hat. *Das* wenigstens kann der besonnene Denker bald einsehen, dafs er, als endliches Vernunftwesen, aus alle Dem, als was er sich selbst findet, aus seiner ganzen Wesenheit, aus alle seinem Denken, Empfinden, Wollen, Wirken und Leben nie einen Entscheidungsgrund zu finden vermag, den Grundgedanken des heiligen, lebendigen Gottes als wahr einzusehen und anzunehmen, aber ebensowenig einen Entscheidungsgrund dawider, eben weil der Inhalt dieses Gedanken seine eigne Wesenheit, auf welche allein seine Befugnifs die Wahrheit und die Unwahrheit seiner Gedanken in selbsteigner Gewifsheit zu entscheiden beschränkt ist, unbedingt und ganz überschreitet. Der Gott in unklarer Ahnung glaubende endliche Geist entscheidet aus subjectiven, aus der endlichen Sphäre seiner eignen Wesenheit entlehnten Gründen; die mithin vor der erwachten besonnenen Vernunftforschung nothwendig als unzulänglich müssen befunden werden; sein Bewufstseyn ist freilich das Bewufstseyn der aus subjectiven Gründen genommenen
590 Entscheidung, welches Bewufstseyn selbst aber durchaus nichts entscheidet. Das rechte Bewufstseyn der entschiedenen Wahrheit des Grundgedankens des heiligen, lebendigen, seligen Gottes ist nur dann da, wenn der endliche Geist, unabhangig und frei von aller Hinsicht auf sich selbst, auf seine Bedürfnisse und Wünsche, und auf alles Endliche als solches, und überhaupt unabhangig von jeder Beziehung, die Wahrheit des Gottgedankens rein an dem Inhalte selbst, und absolut, einsieht und anerkennt, und dann erst auch sich selbst und alles Endliche als in, unter und durch Gott wesend und seyend einsieht und anerkennt; wo er dann auch einsieht, dafs selbst alle Beziehungen des endlichen Wesenlichen, auch sein selbst, zu dem unendlichen Wesen ihren Sachgrund und Erkenntnifsgrund an Gott und in Gott haben; dafs selbst die Wesenheit Grund und Ursache zu seyn, an und in Gott ist, und nur als an und in Gott an und in der unbedingten Gotterkenntnifs erkannt werden kann; ferner, dafs sowohl die Gottahnung, als die Gotterkenntnifs des endlichen Geistes nicht ihren Grund und ihre Ursache an und in dem endlichen

Geiste, sondern an und in Gott hat. — Nur wenn die unbedingt durch Gott erkannte und anerkannte Grundschauung oder Wesenschauung selbst auf absolute Weise, nach der in der Grundschauung selbst erkannten und anerkannten wissenschaftlichen Methode weiter in das Innere entfaltet wird, kann die Erkenntnifs und unbedingte Ueberzeugung gewonnen werden, dafs Gott das unbedingt und unendlich Sein selbst inneseyende, freie, heilige, lebendige, selige Wesen ist. Indefs auch ohne dieses reine, klare, unbedingt gewisse Wissen und Erkennen, ist Ahnung, und glaubige Annahme der Wahrheit des Gottgedankens, soweit derselbe ohne unbedingtes Anerkennen und wissenschaftliche Entwickelung, wirklich gedacht werden *kann*, möglich (191, 490); und schon dieser Zustand des Geistes ist religiös, und macht den Uebergang, von der Gottvergessenheit des sinnzerstreuten, im Endlichen verlorenen Bewufstseyns und Lebens, zu dem Zustande des Gott rein, und absolut, und wissenschaftlich erkennenden, alles Endliche, und Sinnliche als in und unter und durch Gott wesend und seyend wissenden Bewufstseyns und Lebens des Menschen. Aber sachlich, objectiv entscheidend auf dem Gebiete der reinen Erkenntnifs ist der ahnende Glaube, der aus endlichen, subjectiven Gründen und Hinsichten in Ansehung des Unendlichen entscheidet, nicht; und sowie der endliche Geist diesen Glauben als Bürgen der Wahrheit ansieht, mangelt ihm als erkennendem Wesen die Besonnenheit, er taüscht sich, nicht zwar *defshalb* sachlich, in Ansehung des Inhaltes seines Glaubens, wenn er diesen Inhalt sonst richtig wo andersher überkommen hat, wohl aber in sich selbst, was die Art der Erkenntnifs betrifft, darüber, dafs er die subjective, geschichtliche, individuelle Thatsache seines Glaubens, das ist die Thatsache, dafs er es glaubt, mit einem ewigen, ja unbedingten Erkenntnifsgrunde verwechselt, statt dessen er seinen Glauben bei sich selbst ein- 591
setzt und geltend macht. Wollte man aber das unbedingte, sachliche, Erkennen und Wissen Gottes, und sogar alle in wissenschaftlicher absoluter Methode gewonnene Erkenntnifs, soweit sie Erkenntnifs des Unendlichen und Unbedingten ist, und überhaupt sofern sie das Gebiet der Wesenheit des endlichen Vernunftwesens an ihrem Inhalte überschreitet, Glauben nennen, so müfste man bestimmen, dafs Glauben und Wissen Eins und Dasselbe,*) und dafs im gemeinen Sprachgebrauche irrigerweise das

*) Genauere Durchforschung des Wortschatzes der deutschen Sprache, und genauere Würdigung des bestehenden Sprachgebrauches hat mich überzeugt, dafs diese Gleichsetzung der Wörter: Wissen und Glauben, sprachwidrig ist, und zu Misverständnissen Anlafs giebt. „„Der Religiöse““, sage ich in der Grundlegung der Sittenlehre (S. 85), „„findet im innern Anschaun

Wissen des endlichen Vernunftwesens von sich selbst, welches kein Glaube seye, für das Wissen vorzugsweise geachtet werde. Wird aber auf solche Weise Glauben und Wissen insofern als gleichbedeutig angenommen, dafs Glauben das höchste Wissen selbst seye; so mufs dann diese Wortbestimmung festgehalten, und nie vergessen werden, dafs der Glaube als ein Wissen des Gegenstandes selbst, an ihm selbst, und durch ihn selbst ein Fürwahr-Einsehen aus objectivem, sachlichem Grunde, nicht aber, wie im allgemeiner angenommenen Sprachgebrauche bestimmt wird, ein Fürwahr-Ahnen aus subjectiven Gründen angenommen worden ist. Was aber unsern Verfasser betrifft, so ist ihm der Glaube keineswegen die unmittelbare, sachliche Erkenntnifs des Gegenstandes selbst ohne Abhangigkeit von dem endlichen erkennenden Subjecte, sondern er bleibt dem soeben erwähnten allgemeineren Sprachgebrauche treu. Diefs ist klar aus den von ihm angeführten lediglich subjectiven Glaubensgründen, und aus den ganz bestimmten Erklärungen, dafs der Vernunftglaube kein eigentliches Wissen und über „das Wissen" erhaben seye. Nach diesem Sprachgebrauche des Wortes: Glaube, oder vielmehr, nach den damit von ihm bezeichneten Annahmen und Lehren selbst, von diesem und von allen Worten abgesehen, sind wir befugt, seinen Vortrag ferner zu beurtheilen. *)

592 Wir setzen also der zuletztangeführten Behauptung des Verfassers folgende Behauptung entgegen. Der Mensch vermag Gott als freies, heiliges, seliges Wesen zu ahnen, und diese Ahnung

„„der höchsten Idee Gottes selbst ihre unmittelbare Gewifsheit, und weifs, „„dafs das Daseyn Gottes, als des ewigen Grundes aller Dinge, aus noch „„höherem Grunde nicht könne bewiesen, sondern nur in seinen ewigen „„Werken selbst geschaut werden. Die Erfüllung des Gemüths von dieser „„sich selbst erleuchtenden Gewifsheit ist *Glaube*; nicht also ein ohnmäch„„tiges Fürwahrhalten oder Ahnen, — verdient Glaube genannt zu werden, „„sondern das höchste unvermittelte Wissen selbst, das keines Grundes be„„darf, vielmehr selbst Erkenntnifsgrund alles andern endlichen Erkennens „„ist."" Der Sinn dieser Stelle ist, dafs das absolute Wissen, *sofern es das Gemüth erfüllt*, Glaube ist.

*) Blofs rednerische Wendungen und Ausflüchte, wonach es die subjective Glaubenslehre mit der objectiven oder vielmehr absoluten Wissenslehre nicht so ganz verderben zu wollen scheint (*naturam expellas furca, tamen usque recurret*), zumal sobald sie sich aufs Aüfserste der unvermeidlichen Folgerungen getrieben sieht, als da ist: dafs der Glaube zwar kein *eigentliches* Wissen, aber doch ein Wissen, doch irgend eine Art von Wissen, ja dafs er das höchste Wissen, ein Wissen aus der ersten Hand, u. s. w. seye, dürfen den Kritiker, der überall auf den von Worten unabhangigen Inhalt sieht, nicht stören, noch in der Beurtheilung irre leiten. — Solcher Wendungen finden sich indefs bei *Jacobi* mehrere, als bei unserem Verfasser, dessen Behauptungen, auch dem wörtlichen Ausdrucke nach, viel bestimmter und entschiedener sind, als die Behauptungen und Ausdruckungen *Jacobi's*.

glaubig zu umfassen, diesen ahnenden Gottglauben als Glaubenslehre auszubilden; aber entscheidend für die erkennende Vernunft, rein als solche, ist dieser ahnende Glaube nicht, und nur im unbedingten Wissen, das von aller endlichen Subjectivität unabhangig, rein und frei ist, und in Dem, was als in diesem Wissen enthalten und durch dasselbe erkannt wird, ist unbedingte, reine, ganze Gewifsheit. Wird aber dem ahnenden Glauben, statt des Wissens, worin selbiger an sich, ohne Bewufstseyn des Glaubigen, dennoch gegründet ist und ruhet, die Befugnifs der Entscheidung auf dem Gebiete der reinen Erkenntnifs der sachlichen Wahrheit zugestanden, so ist es um die reine Besonnenheit des Denkens, des Wollens und des Handelns geschehen. Nichts ist, was nicht mittelbar unter dieser taüschenden Bescheinigung statt rein sachlich einzusehender Wahrheit hereingebracht werden könnte in die Wissenschaft, deren Selbständigkeit, Würde und heilige Macht eben darin besteht, dafs sie alle Annahmen aus subjectiven Gründen von ihrem Inhalte ausschliefst, der ein sachlich gewufster seyn mufs. *) Aus der durch den taüschenden Schein subjectiver Gründe, unter der Firma des Glaubens nur zu leicht mit irrigen Lehren verfälschten Wissenschaft, tritt dann der sich Wissenschaft dünkende Irrthum herein ins Gemüth, und heraus in das Leben. Was ists, das der Mensch, der sich auf irgend subjective Gründe verläfst, mit entscheidender Ueberzeugtheit zu glauben nicht vermöchte? — Vielmehr, die Grund-

*) Was würde man von einem Mathematiker halten, der auf dem Gebiete seiner Wissenschaft irgend subjective Gründe, den Glauben an seine Vernunft, und dafs sie nicht taüschen könne, dafs er der oder jener Wahrheit so oder so für sein Herz, oder für Zwecke des Lebens bedürfe, wollte geltend machen? — Er braucht vielmehr, während er wissenschaftforschend es nur mit dem Gegenstande zu thun hat, an seine Subjectivität nicht einmal zu denken. Dasselbe gilt aber auf unbedingte Weise von der wissenschaftlichen Erkenntnifs Gottes und göttlicher Verhältnisse, das ist von der Religionsphilosophie, deren Möglichkeit und Wirklichkeit für den endlichen Geist eben darauf gegründet ist, dafs er Gott unbedingt, unabhangig und frei und rein von der endlichen Subjectivität des endlichen Geistes zu erkennen vermag. Eine Glaubenslehre, soviel sachliche Wahrheit sie enthalten, so rein auch ihr Inhalt seyn mag, ist dennoch keine Religionsphilosophie, und wird nur ungehörig so genannt. Nur durch die unbedingte, objective, von aller endlichen Subjectivität unabhangige Gotterkenntnifs ist die Religionsphilosophie *reine Wahrheit*, und für alle Zeit bestehend, gültig, „haltbar". Eine Glaubenslehre hingegen kann auf dem Standpunkte des Glaubens, und für den Glaubigen selbst, wohl *haltbar* seyn; auf dem Gebiete des reinen Wissens aber ist sie, als Glaubenslehre, sofern sie sich für Wissenschaft giebt, *unhaltbar*; obschon der objective Inhalt ihrer Lehre an sich ganz oder zumtheil sachliche Wahrheit seyn kann, — welches man aber erst innerhalb der Wissenschaft wissen kann, bis dahin aber ebenfalls lediglich ahnend zu glauben vermag.

lage des Glaubens, worauf an sich seine Befugnifs zu entscheiden beruht, und durch welche er sich rechtfertigen mufs, ist die Ahnung der sachlichen Wahrheit; die Grundlage aber der Ahnung,
593 worauf ihr Anspruch auf Gültigkeit beruht, ist die reine, vollendete Erkenntnifs, als dasjenige Wissen, welches im endlichen Geiste zuerst gleichsam dämmernd hervorbricht. Indem also das Wissen die Vollendung der Ahnung ist, ist es auch von Seiten des Erkenntnifsvermögens die Vollendung des Glaubens, und wird somit vom Glauben und für den Glauben selbst gefordert.

Dafs wir den Glauben nicht verwerfen, sondern im Gegentheil behaupten, er sey überhaupt, und insbesondere in einem doppelten Gebiete (118 f., 531 ff.) dem endlichen Geiste, als solchem, in aller Zeit, grundwesenlich, und gehe selbst aus dem wachsenden Wissen und Ahnen der Wahrheit immer inniger, reicher, tiefer und für das Leben fruchtbarer hervor: Diefs wird dem Leser, der uns seiner Aufmerksamkeit würdiget, aus dem Vorigen (vergl. auch 735) erinnerlich seyn. Aus denselben Gründen folgt, dafs der Glaube in jedem endlichen Geiste, wie hoch auch dessen Ausbildung gediehen seyn möge, in Ansehung alles Erkennens des Endlichen und Bedingten, und des Verhältnisses desselben zu dem unendlichen und unbedingten Wesen stets weiter reiche, als alles sein endliches Wissen (853, 191, 490). Dafs aber der Glaube über das an sich bestehende, auch für den endlichen Geist mögliche, unbedingte Eine, selbe, ganze Wissen Gottes, als des Einen, selben, ganzen Wesens, ja auch als des unendlich und unbedingt freien, heiligen und seligen Lebens, erhaben seye, oder statt desselben gesetzt werden könne und dürfe, Diefs erkennen wir für einen taüschenden und für die Ausbildung der Wissenschaft, ja für die höhere und vollendetere Ausbildung des Glaubens und der Glaubenslehre selbst grundverderblichen Irrthum, der auch für das religiöse Leben grofse Gefahr nach sich zieht. Defshalb halten wir uns verbunden, den Sinn der Behauptungen, und das Gewicht der Gründe, welche der Verfasser in der nun folgenden weiteren Abhandlung über den Vernunftglauben vorträgt, rein zu erfassen und zu erwägen, und die Wahrheit allein im Auge haltend, wissenschaftlich zu beurtheilen.

„*Fortgesetzte Entwickelung des wahren Begriffs vom* „*religiösen Vernunftglauben.*“

„Glaube heifst diese Ueberzeugung“ (dafs die metaphysische Idee des Göttlichen eine reine Vernunftidee voll objectiver Wahr-
594 heit ist), „weil sie weder aus intuitiver noch aus discursiver Er-„kenntnifs eines Gegenstandes nothwendig entspringt, ob sie

„gleich intuitive und discursive Erkenntnisse voraussetzt.“ — Wenn freilich unter intuitiver Erkenntnifs die sinnliche Anschauung und die Selbstschauung des endlichen Geistes verstanden wird, so ist weder die Grundschauung: Gott, noch die darin gewonnene Erkenntnifs der Freiheit und Heiligkeit Gottes eine intuitive Erkenntnifs. Wenn aber Erkennen oder Schaun überhaupt die Gegenwart eines Wesenlichen im Bewufstseyn bedeutet, so ist die Grunderkenntnifs und jede Erkenntnifs, die als in ihr enthalten erkannt wird, ein Schaun, und zwar im höchsten Sinne. Und heifst discursive Erkenntnifs jede Erkenntnifs, sofern sie die Form des Schlusses an sich hat, so ist auch alle Erkenntnifs der innern Wesenheiten Gottes discursiv; — dann wird aber dieser Ausdruck seiner Wortbedeutung unangemessen hochgestellt. Freilich entspringt die Grunderkenntnifs nicht mit Nothwendigkeit aus irgend einer andern Erkenntnifs, da sie überhaupt aus keiner entspringt, indem vielmehr jede bestimmte Erkenntnifs als an ihr oder in ihr seyend und entspringend befunden wird. — Zu bemerken ist, dafs hier der Verfasser blofs erwähnt, worauf der Glaube nicht beruht, und was derselbe zu Hülfe nehmen mufs, nicht aber worauf er beruht; obschon aus dem Vorigen und Folgenden seine Meinung hierüber zu ersehen ist; denn das nach unserem Verfasser positive überzeugende Element ist nach dem, was er bisher gesagt hat, durchaus blofs und lediglich subjectiver Art, nehmlich das Vertrauen der Vernunft zu sich selbst, indem sie das Gefühl der Würde als *gegründet* erfafst, daraus die moralischen *Begriffe* entnimmt, diese mittelst des Begriffes der Vollkommenheit in den Begriff eines absoluten als das Urwirkliche gedachten Wesens hinauf und hinein trägt; welche beide sogenannte Vernunftideen indefs das endliche Vernunftwesen auch nur defshalb und dadurch als gegründet anerkennen soll, weil es sich selbst *vertraut*, und defshalb weiter der Schlufsfolge nach der Causalität vertraut. Von diesem Selbstvertrauen gehn also zwei Annahmen aus: zuerst die Annahme der Vernunftideen des reinen oder vielmehr leeren Absoluten und der Vollkommenheit; dann die Erfüllung dieser Ideen mit einem Inhalte, mit den aus dem *Gefühl* entnommenen sogenannten *moralischen Begriffen.* — Merken wir nun darauf, ob der Verfasser im Folgenden noch neue Glaubensgründe aufzeigen wird.

Der Verfasser meint, dafs die Ueberzeugung des Glaubens intuitive und discursive Erkenntnisse voraussetzt; aber beiderlei sogenannte Erkenntnisse können dazu nicht verhelfen. Der Grundirrthum hiebei ist vielmehr, dafs es ohne Gotterkenntnifs irgend vollendete Erkenntnifs des Endlichen, als sogenanntes eigentliches Wissen, geben könne. — „Dasselbe, nicht weiter zu erklärende

„*Vertrauen*“, heifst es ferner, „das wir im Allgemeinen Glauben „an die Vernunft nennen müssen, vertritt in seiner besonderen „Beziehung auf die Idee des Göttlichen die Stelle des eigentlichen
595 „Wissens.“ Vielmehr, die Grunderkenntnifs ist das eigentliche Wissen, dessen Stelle kein anderes Wissen vertreten kann, da in ihm erst alles andere Wissen begründet und dadurch erst ein Wissen ist; sowie auch alles Vertrauen zu der Vernunft in ihm seinen Grund hat. Wo die Grunderkenntnifs auch nur erst als Ahnung vorhanden ist, kann sie schon den Glauben begründen; aber auch dieser Glaube ist dann nicht ein Glaube an die endliche Vernunft, noch ein Vertrauen auf sie, sondern ein unmittelbarer Glaube an Gott, ein unmittelbares Vertrauen zu Gott, von aller endlichen Vernunft und von allem Endlichen ganz unabhangig. Wer aber Gott erkennt und weifs, dem ist sein Vertrauen zu Gott, und sein Glaube an Gott ganz erklärlich, als in Gott und durch Gott; ja es kann sogar demonstrirt werden, dafs ein endliches Vernunftwesen, mittelst der ausgebildeten Gotterkenntnifs zu dem Vertrauen zu Gott, und zu dem Glauben an Gott gelange. — „Allem eigentlichen Wissen“, heifst es weiter, „liegt eine Nothwendigkeit zum Grunde, die Jeder anerkennen „mufs, wer überhaupt ein Wissen zugesteht.“ Im Gegentheil: das ursprüngliche Wissen von Gott, ist, wie sein Gegenstand über alle besondere Seynart, über Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit als zeitlicher Daseynheit erhaben, und nur alles Wissen vom Endlichen steht auch in der Form der Nothwendigkeit, der Wirklichkeit und der Möglichkeit. Auch liegt dem bestimmten endlichen Wissen als solchem nicht eine Nothwendigkeit überhaupt zum Grunde, sondern vielmehr die von aller endlichen Persönlichkeit, und von allem beliebigen Zugestehen des Erkennenden unabhangige Einsicht in die dem Erkennenden wesenhaft gegenwärtige Sache selbst. „Daher ist auch“, fährt der Verfasser fort, „der Glaube, durch den der denkende Geist sich „über das Wissen erhebt, besonders den Allwissern aus der „Schule des Absolutismus, wenn auch kein Aergernifs, doch „eine Thorheit.“ Die Lehre des Absolutismus befreit vielmehr von dem Wahne der Vielwisserei, — denn dafs ein Mensch den Wahn der Allwisserei habe, ist selbst vielmehr ein Wahn unseres Verfassers, — indem sie die wesenlichen Grenzen des menschlichen Wissens in der unbedingten Grunderkenntnifs selbst nachweist; aber sie zeigt allerdings auch, wie der Verfasser nicht ohne Grund vermuthet, dafs es eine Thorheit ist, den Glauben über das Wissen oder auch nur über die Ahnung zu erheben, da der vollendete Glaube das Wissen, der unvollendete aber wenigstens die Ahnung voraussetzt, und dafs es eine eben so grofse

Thorheit ist, den Glauben an die Stelle der Wissenschaft selbst setzen zu wollen (33, 430). „Auch kann“, sagt der Verfasser weiter, „dieser Glaube nicht die Stelle des eigentlichen Wissens „auf eine solche Art vertreten, daſs der philosophirende Ver„stand dadurch befriedigt würde, und nicht der Wunsch übrig „bliebe, es möchte sich doch aus den allgemeinen Principien des 596
„menschlichen Wissens die Wahrheit dieses Glaubens beweisen „lassen wie die Wahrheit eines mathematischen Lehrsatzes, oder „wie die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniſs.“ Und doch soll dieser Glaube sich über das Wissen erheben, zu dem er es doch gleichwohl nicht bringen kann, ob er es gleich gar gern bis dahin bringen möchte, und zugegeben wird, daſs er es eigentlich dahin bringen sollte, und müſste, um die Vernunft zu befriedigen. Allerdings kann in dem Menschen, der solchem Glauben sich ergiebt, der Wunsch, daſs dieser Glaube ein Wissen seyn möchte, nie erlöschen, weil die vernünftige Natur, die im Wissen mitbesteht, und ohne Wissen nie befriedigt ist, nicht ausgerottet werden kann. — Dagegen die Grunderkenntniſs: Wesen, oder: Gott, hat die unbedingte Gewiſsheit, worin und woruntcr erst alle untergeordnete Gewiſsheit, auch die der Mathesis und der sinnlichen Erkenntniſs enthalten, und dadurch gegeben erscheint, und ohne welche alle untergeordnete Gewiſsheit keine wäre. Daher ist der von unserm Verfasser ausgesprochene Wunsch, abgesehen davon, daſs er die wesenliche Sehnsucht nach Wissen ausspricht, nach seiner besondern Form, eine Thorheit, da die Gewiſsheit der religiösen Grunderkenntniſs eine unbedingte, also höherartige ist, als die der mathematischen und der sinnlichen Wahrheit.

Aber der Verfasser läſst diesen Wunsch keinesweges gewähren, denn er erklärt ihn sofort auch wiederum für unnöthig und überflüssig, indem er verwarnend, und im Tone der gröſsten Zuversicht und Befriedigung, den Ausspruch thut: „Aber wer „die logische Gaukelei des demonstrativen und die mystische „Schwärmerei des intuitiven Absolutismus durchschaut hat; wer „sich zum reinen Bewuſstseyn der Grenzen des menschlichen „Wissens erhoben, und begriffen hat, daſs am Ende auch alles „Wissen vor der Vernunft verschwindet, wenn der Glaube an „die Vernunft erlischt, wie in der zweiten dieser Abhandlungen „klar bewiesen ist; wer in dieser Beziehung die wahren Begriffe „vom Wissen und Glauben bis zu ihrer gemeinschaftlichen Wur„zel in der sich selbst erkennenden Vernunft verfolgt hat; der „kann auch keinen Anstoſs mehr nehmen an einem Vernunft„glauben, der die Grenzen des Wissens übersteigt, wenn dieser „Glaube von der Kraft ausgeht, mit welcher die höchste aller

„Ideen in dem Bewufstseyn, das unsre Vernunft von sich selbst
597 „hat, das ganze Gemüth ergreift.“ — Freilich lehrt der Absolutismus nicht, dafs alles Wissen vor der Vernunft verschwindet, wenn die endliche Vernunft nicht mehr an sich glaubt; sondern er lehrt vielmehr, dafs die endliche Vernunft solange nicht zu dem echten, rechten und unbedingt gewissen Wissen gelangt, solange sie es innerhalb der Grenzen ihrer Endlichkeit sucht, und es durch den Glauben an sich selbst in ihrer Endlichkeit zu begründen meint, solange sie wähnt, die Wurzel der Gotterkenntnifs, der Gottahnung und des Gottglaubens in sich selbst zu haben, da sie doch nur in und durch Gott selbst begründet sind. Dafs die endliche Vernunft, indem sie Gott erkennt, und ahnet und an Gott glaubt, sich nicht selbst taüscht, das weifs sie, wie der Absolutismus beweiset, nur an und durch den Inhalt der Gotterkenntnifs und der Gottahnung selbst; sowie auch sogar die Gewifsheit der Erkenntnifs endlicher Dinge, und dafs die endliche Vernunft sich dabei nicht selbst taüscht, nicht an der endlichen Vernunft selbst, sondern an dem Inhalte der Erkenntnifs selbst, sachlich, ersehn werden mufs; welches sogar von der Selbsterkenntnifs des endlichen Geistes gilt, wobei, dafs sich die endliche Vernunft nicht selbst taüscht, ebenfalls aus dem Inhalte dieser Erkenntnifs, der von der endlichen Persönlichkeit, von dem Selbstvertrauen, und von allen Bedürfnissen, Wünschen und Hoffen und Fürchten derselben rein und unabhangig erkannt wird, ersehn und eingesehn werden mufs; daher wir auch die Menschen nicht leicht in schmählichere Selbsttaüschungen als in jene über Sich selbst verfallen sehen, solange sie zu der selbstheitlosen, rein objectiven Beschauung und Würdigung Ihrer selbst sich nicht reinigen und erheben.

„*Die indemonstrable Kraft der wahren Idee des Göttlichen*“, bekennt der Verfasser, „ist der letzte Grund des religiösen Ver„nunftglaubens in der Bedeutung des Worts, die von der Philo„sophie aufrecht erhalten werden kann.“ Wenn nun anders unter dem Göttlichen Gott gemeint ist, so möchte man dem Verfasser zurufen: wenn du diefs einsiehst, so gieb also Gott die Ehre, und nicht deiner endlichen sich selbst erkennenden Vernunft, noch dem Vertrauen auf selbige, und darauf dafs sie sich nicht selbst taüschen könne; — halte also fest, dafs Gott, und nicht deine endliche Vernunft der Grund der religiösen Ueberzeugung ist, in dem Sich Gott dem Menschen in der Idee, oder vielmehr in der unbedingten Schauung *seiner* Wesenheit, offenbart. Die „Kraft der Idee“ ist Gottes Kraft, nicht deine Kraft, dich von Gott zu überzeugen. Diefs lehrt eben der Absolutismus, nur reiner und bestimmter. Statt des Unbestimmten:

die Idee des Göttlichen, sagt der Absolutismus rein und entschieden: die Erkenntniſs oder Schauung Gottes; und diese erkennt 598
er als den Einen unbedingten Erkenntniſsgrund aller andern, auch aller religiösen Erkenntniſs und Ahnung, und des religiösen Glaubens; und zwar nicht als einen Erkenntniſsgrund, der in der Reihe der Erkenntniſsgründe der erste, oder gar der letzte, ist. Aber als den Einen unbedingten und unendlichen Grund auch der Schauung Gottes, worin der endliche Geist Gott erkennt oder ahnet, mithin als den Sachgrund der religiösen Erkenntniſs, des religiösen Ahnens und Glaubens erkennt er Gott selbst. Das soeben mitgetheilte Bekenntniſs des Verfassers hebt die kurz vorher von ihm wiederholte Behauptung auf, daſs der Grund des religiösen Glaubens das Vertrauen der endlichen Vernunft zu sich selbst überhaupt, und insbesondere darauf sey, daſs sie sich doch nicht in Ansehung des Höchsten und Wichtigsten selbst taüschen werde; denn die indemonstrable Kraft einer Idee ist ohne Zweifel etwas ganz Anderes, als jene sich überschätzende Meinung von der endlichen Vernunft, — es ist ein objectiver sachlicher Grund, den der Verfasser hiemit als den letzten, das heiſst in seiner Sprache, als den ersten und entscheidenden Hauptgrund der religiösen Ueberzeugung anführt, ein Grund, um dessen Kraft anzuerkennen und zu erfahren, an seine endliche Vernunft zu denken garnicht erfordert wird, da derselbe seine Ersichtlichkeit an seinem Inhalte selbst hat, und da, wer diesen Grund einsieht und anerkennt, auch erkennet, daſs eben Dieſs, daſs der endliche Geist Gott erkennt und als den Einen unbedingten Grund anerkennt, ein von Gott selbst ewig und zeitlich Verursachtes ist. Hiemit fällt die ganze vermeinte subjective Grundlage der religiösen Erkenntniſs und des religiösen Vernunftglaubens dahin, — sie wird als an sich nichtig und als unnöthig befunden, die taüschenden Gedanken von einem in sich selbst ruhenden, mit sich selbst anfangenden Vertrauen der endlichen Vernunft zu sich selbst, welches statt sich in der Erkenntniſs Gottes gegründet zu wissen, vielmehr verkehrterweise diese selbst in dem endlichen Vernunftwesen zu begründen wähnt, und von dem Aufsteigen aus dem Gebiete des Endlichen und Bedingten an der Leiter der Causalität zu dem „Urgrunde aller Wirklichkeit“ und zu der „Urursache“, sinken dann wie Nebel und Schleier nieder vor dem enttaüschten, über seine Endlichkeit erhobenen, Geiste. Er sieht dann ein, daſs Gott selbst in ihm dadurch, daſs Gott Sich ihm zu erkennen giebt, die religiöse Grunderkenntniſs und den Glauben an Ihn begründet und verursacht, daſs die überzeugende Kraft des Gottgedankens eine Kraft Gottes ist, unabhangig von allen endlichen Gedanken, Wün-

schen, Bedürfnissen, unabhangig von jeder Erkenntnifs und Meinung, die das endliche Vernunftwesen von sich selbst haben mag. Dann wird eingesehen, dafs das endliche Vernunftwesen nur dann und nur insoweit gewifs seyn kann, dafs es nicht sich selbst taüscht, als es sein Selbsterkennen mit seinem Erkennen Gottes einstimmig weifs, als es mithin weifs, dafs es nicht getaüscht
599 wird, weil Gott nicht taüschet. Darin aber, dafs die Kraft der Erkenntnifs Gottes, oder wie der Verfasser unbestimmter sagt, „der Idee des Göttlichen" indemonstrabel seye, können wir nicht einstimmen, da diese Wahrheit selbst in der Gotterkenntnifs als in Gott gegründet, und als von Gott verursacht, wissenschaftlich erkennbar ist.

„Unbedenklich", setzt der Verfasser hinzu, „darf dieser „religiöse Glaube ein *Act der Vernunft* genannt werden insofern, „als die Vernunft die Meinung von sich stöfst, das Göttliche, das „ihr das Höchste ist, könne vielleicht doch nur eine subjective „taüschende Idee seyn." Da wäre aber dieser Act blofs negativ; zudem mufs schon dieser Glaube da seyn, mithin auch der Act desselben schon vollendet seyn, wenn jenes „*Von-sich-Stofsen*" möglich seyn soll; denn überhaupt nur in und durch bejahte Einsicht kann Irrthum abgewiesen, und Taüschung gelöst werden. Unbesonnen aber und vor der Vernunft nicht zu rechtfertigen ist dieses „Zurückstofsen", weil es, wie schon der Ausdruck sagt, leidenschaftlich ist, weil es aus subjectiven Gründen, nach dem Verfasser, geschieht, — weil das endliche Vernunftwesen das Zurückgestofsne nicht mag, nicht, weil es Unwahrheit, weil es eingesehener Irrthum ist. Daher denn auch der Verfasser, unsicher schwankend und wankend, sogleich hinzusetzt: „Daher ist „dieser Glaube auch gar nicht willkührlich, ob ihm gleich die„jenige Nothwendigkeit fehlt, auf die das eigentliche Wissen zu„rückweiset." Hierin ist die ganze Oberflächlichkeit, Haltungslosigkeit und Unsicherheit dieser Lehre offenbar; indem der Glaube, der ihr das Höchste im Gebiete des Geistes ist, noch nicht einmal die Gewifsheit des untergeordneten Wissens, geschweige die unbedingte Gewifsheit der Grunderkenntnifs haben soll. „Ob wir glauben", heifst es ferner, „oder nicht glauben, „in diesem religiösen Sinne, hängt eben so wenig wie jede an„dere Art der Ueberzeugung von unserm Willen ab. Aber die „Kraft, mit der die Idee des Göttlichen das Gemüth ergreift, „wenn sie den theoretischen Zweifel niederschlägt, richtet sich „allerdings nach psychologischen Bedingungen, die im mensch„lichen Geiste nicht immer beisammen sind." Diefs ist gegründet in Ansehung alles und jedes Wissens, auch der Grunderkenntnifs; der subjectiv-analytische Theil der menschlichen Wissen-

schaft ist eben dazu bestimmt, diese subjectiven Bedingungen herzustellen, sofern sie im Erkenntnifsvermögen liegen. Aber unter diesen Bedingungen ist auch die Bildung des Herzens, die Stimmung des Gemüthes, und ebenso auch der Wille. Schon *Thomas von Aquino* lehrt, dafs die Freiheit des Menschen wesenlich auch darin besteht, dafs er nur das Wahre versteht, was er verstehn will, — dafs er sich zur Erforschung und Anerkenntnifs der Wahrheit hinneigen oder abneigen kann. Aber alle diese subjectiven Bedingnisse sind es blofs davon, dafs der Geist sein Denken bestimmt richte, dafs er nachdenke, gesetzmäfsig forsche, der Wahrheit sich öffne; mit den objectiven Gründen der Wahrheit selbst haben sie nichts gemein, welche von allen psychologischen, oder vielmehr psychischen, Bedingungen des Geistes, des Herzens und des Willens ganz unabhangig in der Wesenheit des Gegenstandes selbst gegeben sind und bestehen. — „Je tiefer“, setzt der Verfasser hinzu, „der Verstand in der Sinnlichkeit versunken ist, „desto weniger vermag über ihn die höchste Idee der Vernunft. „Auch im Gemüthe desjenigen, der sich gern und innig mit der „Betrachtung der problematischen Verhältnisse des Endlichen zum „Unendlichen beschäftigt, kann der theoretische Zweifel, wenig„stens abwechselnd mit dem religiösen Glauben, leicht die Ober„hand gewinnen, wenn das Bedürfnifs, etwas zu begreifen, stär„ker ist, als das Gefühl der Huldigung, die sonst der menschliche 600
„Geist auf dieser Höhe der Betrachtung dem Höchsten nicht ver„sagt.“ — So geschieht es, wenn der religiöse Glaube, oder die „Kraft der Idee des Göttlichen“, wie der Verfasser kurz zuvor sagt, den theoretischen Zweifel nur, gewaltsam und leidenschaftlich, *niederschlägt*, statt den Grund des Zweifels selbst zu heben und den Zweifel wissenschaftlich aufzulösen, und in reiner, bejahiger Erkenntnifs zu befriedigen; — dann kann allerdings, in haltungslosem Schwanken zwischen Wahrheit und Irrthum, zwischen Licht und Finsternifs, sogar veranlafst durch untergeordnetes Nichtwissen und Nichtbegreifen endlicher Wesenheiten und Verhältnisse, und durch blofs zerstreutes discursives Räsonnement darüber, „der theoretische Zweifel *leicht* die Oberhand ge„winnen“, und „den religiösen Glauben“ niederschlagen, mit dem er „abwechselt“, und zwar Diefs um so leichter, je gröfser das Selbstvertrauen in die endliche Vernunft, und je weniger schon die Einsicht festgestellt ist, dafs der endliche Geist im Gebiete des Endlichen und Besondern gar Vieles in sich und nach seinem Verhältnisse zu Gott nicht begreifen, verstehen, erahnen könne, — als welches an einem endlichen Geiste gewifs das Begreiflichste ist; und dafs mithin das entweder vorübergehende oder auch in aller Zeit beständige Nichteinsehen des endlichen

Geistes von endlichen Dingen und Verhältnissen, ja auch unendlichvielen Wesenheiten der Gottheit, den endlichen Geist nicht stören könne in der Grunderkenntniſs Gottes, der göttlichen Grundwesenheiten, und der ewigen Grundwahrheit vom Verhältnisse alles Endlichen und Bedingten in Gott zu Gott, und es nicht vermöge, diejenige Erkenntniſs, in und durch welche auch der Zweifel im Gebiete des Endlichen und Besondern erst als möglich, und als wirklich und als lösbar erkannt und eingesehen wird, in die niedere Sphäre des Zweifels herabzuziehen. Eine religiöse Betrachtung, von welcher dieses Geständniſs gethan werden muſs, findet sich nicht auf der Höhe der echten Erkenntniſs; sie findet sich vielmehr, die unbedingte Gotterkenntniſs nicht zu seyn. Auf dieser vermeinten Höhe mag wohl auch, ohne Widerstreben des Gefühls gesagt werden: daſs der endliche Geist auf ihr dem Höchsten die Huldigung nur nicht *versage*; aber in der wissenschaftlichen Gotterkenntniſs, ja schon in der reinen Gottahnung wird dieser Gedanke des Versagens der Huldigung unwahr und nicht rein-fromm gefunden. — Der echten, wissenschaftlichen Gotterkenntniſs ist das dem endlichen Geiste, als ein Grundzug des göttlichen Ebenbildes, ewig angestammte Bestreben, das Endliche, Bedingte, Individuelle zu begreifen, nicht störend, nicht hinderlich, vielmehr der Ausbildung der religiösen Erkenntniſs rein förderlich, ja unerlaſsliche untere Bedingniſs; — beide stehen im geraden, bejahigen Verhältniſs; nur ein unentschiedener, schwankender, unreiner Glaube kann dieses wesenliche, be-
601 jahige Verhältniſs, in ein Wesenheit hinderndes, verneiniges verkehren, und dadurch zu der vernunftwidrigen, irreligiösen Behauptung Anlaſs geben: daſs um seines religiösen Glaubens sicher und gewiſs zu bleiben, und um Gott seine Huldigung ungestört darzubringen, man nöthig habe, das Bedürfniſs, das Endliche und Besondere, und überhaupt „etwas" begreifen zu wollen, niederzuschlagen und zu unterdrücken, und als unbefugt und gefährlich zu vermeiden. Eine Denkweise, die dem Fanatismus jeder Art und Farbe mit zum Grunde liegt, und eigen ist, und die jede tiefere Forschung der bestimmten Wahrheit sofort als Hirngespinnst, Gaukelspiel, Grübelei, Klügelei, Schwärmerei und Allwisserei bei Unkundigen verdächtig macht. — In dem soeben betrachteten Geständnisse des Verfassers ist der Gegensatz seiner Glaubenslehre und der wissenschaftlichen Gotteslehre in einem schneidenden, contrastirenden Grundzuge ans Licht gebracht. Freilich kann der Gott schauende, wissenschaftlich erkennende Geist, wenn er nicht wachsam, nicht weiseklug ist, oder wenn seine Besonnenheit und Geistesklarheit in diesem weltbeschränkten Erdenleben durch äuſsere Störungen, und hindernde Gewalten

überkraftet wird, auch Gottes wieder vergessen, und „„Jeder „„der steht, sehe sich vor, dafs er nicht falle““ *); aber gegen die Macht der im Gebiete des Endlichen, bei noch nicht bis dahin eingedrungener wissenschaftlichen Forschung und Einsicht, sich erhebenden Zweifel steht seine Gotterkenntnifs unerreichbar und unzerstörbar fest, denn sie sind wie Nebel und Wolken, die im Himmel des Geistes aufsteigen, welche das Auge des Geistes, das zwischen ihnen und der ewigen Sonne der Wahrheit seinen Standort hat, von deren reinem Lichte überstralt erblickt, und welche schon dem Auge des ahnend Glaubigen, über welchem diese Nebel und Wolken vorüberziehen, das allgemeine Tageslicht nicht austilgen, welches er als das Licht der Sonne weifs, die über seinem Gesichtskreise aufgegangen ist, deren reinen Schein er schon erblickt hat, und von deren Macht er weifs, dafs sie die Nebel und Wolken lösen wird.

In der Anerkenntnifs des Verfassers, „dafs die indemon„strable Kraft der wahren Idee des Göttlichen der letzte Grund „des religiösen Vernunftglaubens sey“, ist eine Ahnung der absoluten Wahrheit und eine Hinneigung zu ihr nicht zu verkennen, so sehr auch diese Ahnung durch die soeben kritisch beleuchteten Zusätze getrübt und entstellt wird. Wer wollte nicht jedem Menschen, auch dem Verfasser zu dieser Ahnung von Herzen Heil und Segen wünschen. Aber zum Schlufs dieser Erklärung fällt er so ganz in die im Vorigen so oft angestimmte unerquickliche Weise vom Gefühl, und in jenen spottenden Ton herab, der diese Weise entstellt, indem er sagt: „Aber gerade „dieses *Gefühl* (der Huldigung), das der Klügler schwärmerisch „nennt, weil ihm sein Verstand das Höchste ist, hängt mit der „eigentlichen Vernunft auf das innigste zusammen. Ohne dieses „Gefühl tritt die wahre Idee des Göttlichen gar nicht im Bewufst„seyn hervor. Sie verliert sich in diesem Gefühle, ehe sie die „logische Form annimmt, durch die sie in das Gebiet der phi„losophischen Forschung eintritt.“ — Wer seinen Gott und Herrn rein *erkennt* in Gottes unendlicher göttlicher Ehre, Glorie und Herrlichkeit, der huldiget Ihm von ganzem Herzen in reinem *Gefühle*, und fühlt und weifs sich selig in dieser Huldigung. Ohne reine, vom Gefühl unabhangige Erkenntnifs und Ahnung Gottes aber, als seines einsigen Herrn, ist das Herz des Menschen öde und leer vom Gefühle Gottes und des Göttlichen; der Gottes vergessene Geist dünket sich sein eigner Herr, und läfst sich selbst huldigen von seinem thörichten Herzen, und spricht in seinem Unverstande, ich bedarf Gottes nicht.

*) 1 Cor. 10, 12.

602 *„Großer Unterschied zwischen der philosophischen Auf-„klärung dieses Glaubens, und den Versuchen, ihn durch „Demonstration zu begründen.“* (S. 300—304.)

„Wer nicht in klaren Begriffen nach den Gesetzen des rich-„tigen Verstandesgebrauchs sich der wahren Idee des Göttlichen „bemächtigen, nicht, frei von Vorurtheilen, über die Kraft die-„ser Idee nachdenken, nicht logisch erwägen kann oder mag, „was die Verstandesvorstellung, die auf diese Vernunftidee sich „gründet, umfaſst, und was sie ausschlieſst, der thue Verzicht „auf philosophische Aufklärung des religiösen Glaubens.“ Da der *Verstand*, oder: die *Vernunft als Verstand*, nach des Verfassers früherer Erklärung (S. 94 B.) „die Thätigkeit ist, die das „Mannigfaltige der Vorstellungen in die Einheit des Bewuſstseyns „aufzunehmen strebt, indem sie das Uebereinstimmende unter „ihnen in allgemeine Begriffe zusammenzieht, auf denen die „Schlüsse ruhen“; da ferner nach dem Vorigen (S. 97 B.) „die „allgemeinen Begriffe wieder als *mittelbare* Vorstellungen, durch „die wir etwas Uebereinstimmendes in andern Vorstellungen er-„kennen, auf eben diesen, zur Möglichkeit der allgemeinen Be-„griffe vorausgesetzten Vorstellungen ruhen“, „und da mithin „(S. 98 B.) ihre Wahrheit auf die Wahrheit *unmittelbarer* Vorstellun-„gen zurückweiset“, sowie in obiger Stelle gesagt wird, „daſs die Verstandesvorstellung auf die Vernunftidee des Göttlichen, oder vielmehr: Gottes, sich gründet“; da ferner überhaupt nach der früheren Erklärung (S. 105 B.) „diese *unmittelbaren* Vorstel-„lungen, durch die sich die Vernunft sowohl über die aus der „Sinnlichkeit entspringenden unmittelbaren Vorstellungen, als „über die durch Abstraction gebildeten allgemeinen Begriffe er-„hebt, die *Ideen* sind“; da weiter, nach dem Verfasser (S. 200 B.), die endliche Vernunft „aus dem Absoluten im Grunde gar nichts begreifen kann“; und da sich endlich „die Idee des Absoluten im Gefühle verliert, ehe sie die logische Form annimmt“ (S. 300 B.): so ist nicht einzusehen, in welchem Sinne die Vernunft sich der Idee des Höheren, Unendlichen, worauf alle Begriffe ruhen, und deren Wahrheit alle Begriffe voraussetzen, als des Begründenden, mittelst der Begriffe, als des Niederen, Endlichen, Begründeten *bemächtigen*, und dem, was sich in ein Gefühl bereits verloren hat, eine logische Form geben kann. Vielmehr setzt die Grund-erkenntniſs: Gott, oder die Wesenschauung, auch den Verstand in seine Befugniſs ein, und ertheilt ihm alle seine Macht; die Wesenschauung, welche auch die absolute Idee genannt werden kann, bemächtigt sich vielmehr des Geistes der sie erkennt, und ist gleichsam die Seele alles Verstandes- und Vernunftgebrauches.

Auf den der Schauung der absoluten Idee untergeordneten Verstandesgebrauch bei Ausbildung der Wesenschauung zur Wissenschaft überhaupt und insbesondre zu der Erkenntnifs des Verhältnisses Gottes zu allem Endlichen wird freilich kein besonnener 603
Denker Verzicht thun, und nach Klarheit der dabei vorkommenden Verstandesbegriffe wird er gleichfalls streben.

„Die Religionsphilosophie“, so heifst es weiter, „die wie „alle gesunde Philosophie nach klaren Begriffen zielt, und durch „folgerechte Verbindung klarer Begriffe zu einem logischen Ganzen wird, hat nicht wenig zu thun, die Sophismen und die „phantastischen Vorstellungen abzuwehren, die so leicht das Gefühl des Göttlichen in der menschlichen Brust verfälschen.“ Aber dieses „Zielen“ der Religionsphilosophie wird erfolglos seyn, wenn sie sich auf einen Glauben gründen will, welcher selbst nicht das unbedingte Wissen von Gott noch die unbedingte Ahnung von Gott zum Grunde haben soll, sondern sich (S. 300) „in einem Gefühle verliert, ehe die wahre Idee des Göttlichen „logische Form annimmt“; und wenn der „wahrhaft aufgeklärte „Verstand“ gar „vor dem erwähnten Gefühle verstummen soll (S. 303 B.).“ Denn eine solche angebliche Religionsphilosophie, oder vielmehr „auf dem Gefühle ruhende Glaubenslehre“, da sie aus dem Gefühle ihren eigentlichen Inhalt, die moralischen Begriffe angeblich entlehnt, und sich dann wieder im Gefühle verliert, setzt sich somit allen Verirrungen aus, denen der Mensch blofssteht, sobald er blofsen Gefühlen sich hingiebt. Der Verfasser gesteht auch selbst (S. 306 B.), dafs diese seine Denkart, die er „einen Mysticismus des Gefühls“ nennt, in schwärmerischen Köpfen „eine Theosophie erzeugen kann, die sich innerer Erleuch„tungen rühmt, von denen die sich selbst erkennende Vernunft „nichts weifs.“ — „Aber“, setzt der Verfasser abwehrend hinzu, „wer einer Religionsphilosophie, die diesem Gefühle den Werth „zusichert, ohne den die Religion selbst entweder zu einem blos„sen Verstandesobjecte, oder zur mystischen Träumerei, wird, „den Spottnamen Gefühlsphilosophie anhängen will, weifs weder, „was Gefühl, noch was Vernunft ist.“ Hier können wir die Voraussetzung, dafs die Lehre des Verfassers die Religionsphilosophie selbst ist, garnicht gelten lassen, denn, was er giebt, ist nur ein discursives Räsonnement über seine nicht wissenschaftliche, sondern in Vernunftahnung und Vernunftgefühl erfafste Glaubenslehre; von Religionsphilosophie aber kann nur die Rede seyn, wenn Erkenntnifs des Gegenstandes derselben, das ist Gott und göttliche Verhältnisse, in einem reinen, von aller endlichen Subjectivität, und vom Gefühle und Willen unabhangigen Wissen möglich und wirklich ist, als welches aber der Verfasser klar

und zu wiederholten Malen (398, 190, 179, 538 und an a. O.)
604 leugnet. Wollte man aber gestatten, dafs der Verfasser, da er eine eigentliche Religionswissenschaft für unmöglich hält, sein discursives Räsonnement über seine nicht wissenschaftlich begründete Glaubenslehre, Religionsphilosophie nenne, so würde dafür der Name: *Gefühlsphilosophie*, ohne im Geringsten dabei an Spott zu denken, gleichwohl sehr angemessen seyn, da jener Vernunftglaube vom Gefühl in doppelter Richtung *) ausgeht, und sich auch zweimal **) im Gefühle verliert *(a potiori fit denominatio)*. Wir werden das, was der Verfasser für Religionsphilosophie hält, sicherlich mit keinem Spottnamen belegen, noch weniger Wörter, die an sich ein Wesenliches und Ehrwürdiges bezeichnen, zu Spottnamen herabwürdigen, so sehr sich auch der Verfasser darin zu gefallen scheint in Ansehung seiner Gegner, die unbefugt zu Spottnamen entweihten Benennungen, Naturphilosoph, Epopt, Seher, Speculant, u. s. w., und aufserdem die Schimpfnamen, des dialektischen Trugs, des Gaukelspiels, der Allwisserei, u. d. m. anzuwenden. In unsern Augen ist der Name Gefühlsphilosophie ein Ehrenname, denn er kann verständigerweise nur die philosophische Erkenntnifs des Gefühls, oder die Philosophie selbst bezeichnen, dafs und sofern sie mit dem Gefühl im Einklang ist; und insofern mögen wir selbst den Namen eines Gefühlsphilosophen verdienen. — Aber das müssen wir, unangesehen die Bedrohung des Verfassers, dafs wir dann weder wissen was Gefühl, noch was Vernunft ist, behaupten: dafs die Philosophie, die lediglich reine Erkenntnifs, reines Wissen ist, auch lediglich gegründet ist in der Erkenntnifs und Anerkenntnifs des Princips, und dafs sie dann einsig durch den gleichförmigen und harmonischen, gesetzmäfsigen Gebrauch aller besonderen Erkenntnifsvermögen und Erkenntnifskräfte, der Vernunft,

*) Theils nehmlich von dem *Vertrauen* auf die eigne Vernunft, die, wenn sie nach Causalschlüssen das Absolute als den urwirklichen Grund alles relativen Endlichen [*anerkennt*] nicht täuschen könne, welches Vertrauen ein *Gefühl* ist; theils darin, dafs die moralischen Begriffe, wodurch mittelst der Idee der Vollkommenheit die Idee des Absoluten einen Inhalt erhält, um zur Idee Gottes als des moralisch vollkommenen Geistes zu werden, auf einem Gefühl der Würde ruhen, das heifst ihre Gültigkeit dem Vertrauen in dieses Gefühl verdanken sollen.

**) Das erstemal, ehe die Idee des Absoluten die logische Form annimmt (S. 300 B., hier 601), das zweitemal wenn, nachdem der Verstand ihr diese Form gegeben hat, weil er, wie die unten folgende Abhandlung von den göttlichen Eigenschaften (besonders S. 367, 368 f., 379, 427 B., hier 526, 631, 704 f.) zeigt, sich dabei in unauflösliche Widersprüche verliert, vor dem Gefühle, „als wahrhaft aufgeklärter Verstand verstummen mufs" (S. 303 B.), indem dann alles Wissen sich in einem unergründlichen Gefühle verliert (S. 306 B.).

des Verstandes und der Phantasie, zur Wissenschaft ausgebildet werden kann; dafs ferner die Philosophie, sofern sie Wahrheit erkennt, mit dem Gefühle, sofern dieses selbst durch die Wahrheit belebt, und rein in der Wahrheit ist, übereinstimmt, aber dafs sie das Gefühl nicht als einen Erkenntnifsgrund der unbedingten und ewigen Wahrheit anerkennen und in sich aufnehmen 605
kann; und dafs, indem die Philosophie es fest hält, dafs ein Gefühl, auch sofern es „eine Gemüthsbewegung" (S. 306) ist, nichts beweisen kann, als sich selbst, defshalb keinesweges „das „Gefühl zu einer subjectiven Gemüthsbewegung herabwürdigt, „die nur im Gehirne eines Schwärmers den Character vernünfti„ger Ueberzeugung annehmen könne *)." Und überhaupt behaupten wir: dafs das Gottgefühl und das religiöse Gefühl überhaupt, nicht weiter reicht als die Gotterkenntnifs und die Gottahnung, und als die Erkenntnifs und Ahnung der endlichen Wesen als in, unter und durch Gott, und als im Verhältnisse zu Gott. Indefs sind auch wir überzeugt, dafs es, wie der Verfasser (S. 304) sagt, „vernünftig ist, dem Gefühle des Göttlichen zu vertrauen", vorausgesetzt, dafs es ein reines, lauteres Gefühl des Göttlichen, oder vielmehr Gottes und des Göttlichen ist, als Welches aber nur daran erkannt werden kann, dafs und sofern wir wissen und einsehen, dafs dieses Gefühl gegründet, erweckt und belebt seye in und durch die reine und lautere Erkenntnifs Gottes und des Göttlichen, und dafs es mit dieser Erkenntnifs vollkommen einstimme.

Der Verfasser fügt als Grund der letztangeführten abwehrenden Behauptung hinzu: „Denn im Bewufstseyn des wahrhaft „Göttlichen ist es die Vernunft selbst was dieses Gefühl erzeugt „und fest hält." Soll diefs heifsen: dafs die Vernunft selbst, weil und sofern sie das Bewufstseyn des Göttlichen hat, das Gefühl des Göttlichen dadurch *erweckt*, nicht: *erzeugt*, und dann das so erweckte Gefühl festhält; so stimmt der Verfasser mit uns überein, aber seine Glaubenslehre sinkt dahin. Soll es aber heifsen, dafs die Vernunft selbst dieses Gefühl erzeugt und festhält, wie man dessen im Gefühle des wahrhaft Göttlichen inne werde: so stimmen wir auch dieser Behauptung bei, unter der vorhin erklärten Bedingung, dafs das Gefühl mit der reinen, von ihm unabhangigen Erkenntnifs übereinstimme; aber dann folgt überhaupt aus diesem Satze Das nicht, zu dessen Bestätigung ihn der Verfasser vorbringt. Denn der Philosoph kann einsehen: dafs die Vernunft selbst das Gefühl in sich verursache, und „fest

*) Die populären Reden, dafs die Gedanken im Gehirne (S. 303 B., vergl. indefs S. 162 B.) und die Gefühle in der Brust sind (S. 300 B.), sind in einem philosophischen Vortrage übel angebracht (Vorrede S. VII B.).

halte", das heifst, es in ihrer weiteren Entwickelung als eine wesenliche Grundlage anerkenne, und kann dennoch auch ein-
606 sehen, dafs das Verhältnifs der Abhangigkeit vom Gefühl, worin der Verfasser die Erkenntnifs „des wahrhaft Göttlichen" erblickt, irrig und blofs eingebildet ist. — „Daher", sagt der Verfasser schlüfslich, „ist der religiöse Vernunftglaube, der mit dem phi-„losophischen Begriffe des reinen Theismus übereinstimmt, auch „nicht so abhangig von der philosophischen Speculation, dafs er „nicht ohne sie entstehen, und sich mittheilen könnte. Jeder „Eindruck, jede Betrachtung, die das Gefühl des wahrhaft Gött-„lichen in der menschlichen Brust weckt und belebt, ruft zu-„gleich, wenn auch nicht in einer klaren Verstandesform, die „Vernunftidee hervor, mit der dieses Gefühl gleichen Ursprungs „ist." Woher weifs der Verfasser diese Nichtabhangigkeit des Vernunftglaubens von der philosophischen Speculation? Aus Erfahrung? — aus der eignen? aber der Verfasser überkam, wie wir Andern, den Inhalt dieses Vernunftglaubens durch die Lehre des Christenthums; die philosophische Speculation aber ist, der zeitlichen Entwickelung nach, selbst älter, als das gleichfalls nach der zeitlichen Entwickelung betrachtete Christenthum. Oder aus der Erfahrung des Lebens der Völker und der Menschheit? — Dafür reicht aber unsre geschichtliche Erkenntnifs nicht weit genug zurück; und bei dem ältesten, uns bekannten, gebildeten Volke, den Hindus, finden wir den Vernunftglauben im innigen Vereine mit der reinen Wissenschaft, und auf die Grunderkenntnifs Gottes, ausdrucklich, gegründet. Oder aus ewigen Vernunftgründen? — Diese hat der Verfasser weder in der vorliegenden Schrift, noch sonst, soviel wir wissen, in wissenschaftlichem Zusammenhange mitgetheilt; die einselnen in dieser Schrift zerstreuten Behauptungen hierüber aber, haben wir, als unbegründend, nachgewiesen. Dafs der Vernunftglaube auch schon durch die Ahnung der Gotterkenntnifs geweckt und unterhalten wird, lehren auch wir (496, 55, 191, 118). Aber die Vollendung des Vernunftglaubens nach seiner ganzen Reinheit und nach seinem in Ansehung aller erstwesenlichen Momente vollständigem Inhalte, ist nur in und durch die wissenschaftliche Gotterkenntnifs, und aller endlichen Wesen in Gott, möglich; und steht der Menschheit dieser Erde, mit Gottes Hülfe, erst bevor. — Der letzte aber der beiden obigen Sätze, ist so unbestimmt ausgesprochen, dafs man nicht weifs, ob behauptet wird: der Eindruck und die Betrachtung, wodurch die Vernunftidee hervorgerufen werde, werde durch das Gefühl geweckt und belebt, oder umgekehrt das Gefühl durch die ersteren. Wie Dem aber auch sey, Das ist gewifs: kein besonderer, einselner Eindruck oder Betrachtung

kann die unbedingte Erkenntnifs Gottes als des Absoluten hervorrufen, wenn der endliche Geist nicht schon auf unbedingte Weise der absoluten Erkenntnifs theilhaft, und inne ist; und ebensowenig kann „die absolute Vernunftidee“, das ist der Gott- 607
gedanke, oder die Wesenschauung, *in* einer Verstandesform jemals erscheinen, so dafs sie die Verstandesform *an* und *um* sich hätte; denn die Verstandesform ist selbst nur in und unter ihr, sofern die Verstandesform (nach der vorhin wieder angezogenen Erklärung des Verstandes im Sinne des Verfassers) die Form des endlichen bedingten Wesenlichen ist. *)

Auf die Bemerkungen, die nun der Verfasser (S. 301 — 304) über die Gründe und Veranlassungen „der Irreligiosität und der „falschen Aufklärerei“ mittheilt, brauchen wir uns nicht einzulassen, da dasjenige, was sie zur eignen Lehre des Verfassers Gehöriges enthalten, schon im Vorigen wörtlich angeführt und gewürdigt worden ist; und da wir in Ansehung der psychologischen Gründe, und historischen Veranlassung dieser krankhaften Lebenserscheinung von der Ueberzeugung des Verfassers so sehr abweichen, dafs wir darüber viel zu weitlaüfig werden müfsten, wollten wir der Sache ein Genügen thun.

Dagegen verdient der nächste Abschnitt (S. 304 ff.),

„*Der wahre Vernunftmysticismus*“,

unsre Aufmerksamkeit. — Der Verfasser läfst sich zuförderst von den „Aufklärern“ den Einwurf machen: „dafs ja die Philosophie „also doch am Ende *blinden* Glauben predige, und sich thörich„ter noch, als die mystische Anschauungslehre in den Abgrund „des Mysticismus stürze.“ Hierauf erwiedert er Folgendes. Das Wort: *blinder Glaube*, gehöre zu der Metaphernsprache des gewöhnlichen Menschenverstandes, worin auch die Vernunft sehr treffend und ausdrucksvoll *das Auge des Geistes* heifse. „Da nun „die Vernunft ohne den zu ihr gehörenden Verstand sich selbst „nicht erkennt, so wird jede Ueberzeugung mit Recht blind ge„nannt, an welcher der Verstand keinen Antheil hat, und die „nicht auf irgend eine Art in Verbindung steht mit folgerecht „verknüpften klaren Begriffen. Blind ist ein Glaube, der nicht „räsonnirt.“ Der Verfasser spielt die Entscheidung, ob ein Glaube *blind*, oder *sehend* und *hell*, zu nennen, auf einen untergeordneten Nebenumstand hinaus, nehmlich auf die Beziehung

*) Der Leser bemerke, dafs hier auch von uns mit dem Worte: *Verstand*, das besondere Erkenntnifsvermögen bezeichnet wird, wonach der Geist das Verschiedene und Unterschiedene als solches erkennt. Wird aber mit dem Worte: *Verstand*, das ganze Erkenntnifsvermögen selbst bezeichnet, so darf diefs Wort in obigem Satze nicht gebraucht werden.

des Glaubens zu dem discursiv räsonnirenden Verstande, welche Beziehung in dieser Hinsicht durchaus das Entscheidende nicht ist. Freilich darf der *sehende*, *helle*, *lichte* Vernunftglaube nicht mit dem Verstande, der selbst mit der Vernunft übereinstimmt, im Geringsten streiten; freilich steht der Vernunftglaube auch mit der Verstandeserkenntnifs in wesenlicher Verbindung, ja in allseitiger Durchdringung und Harmonie; aber Vernunftglaube, lichter, hellsehender Vernunftglaube ist er nur dann, wenn er in der durch ihren Inhalt unmittelbar als die Grundwahrheit er-
608 kannten und anerkannten Schauung Gottes als des Einen unendlichen und unbedingten Wesens, oder „der absoluten Vernunft-Idee", sowie auch aller echte Verstandesgebrauch, gegründet ist, und mit ihr vollkommen übereinstimmt, welche Vernunftidee aber unabhangig vom Gefühle, vom Glauben, von jedem subjectiven, und überhaupt von jedem aüfseren Bestimmungsgrunde, an und in sich selbst als absolute Wahrheit erkannt und gewufst seyn mufs. Der Vernunftglaube ist schon hell, wenn und sofern er auf der Ahnung Gottes gegründet ist, und mit selbiger übereinstimmt, aber licht, und bildlich zu sagen: sonnenhell, ist er nur, wenn gegründet in der absoluten Schauung der absoluten Idee, in der Wesenschauung und mit selbiger einstimmig. Das ist der Hauptpunkt, welcher entscheidet; fehlt dieser, so kann kein discursives Räsonnement, wie verständig es auch sey, dem Glauben diesen Grundmangel des Lichts ersetzen; der Glaube ist und bleibt *blind*. Und insofern sagen auch wir, dafs der Verfasser einen *blinden* Glauben predigt, da doch der *lichte*, *sonnenhelle* dem endlichen Vernunftwesen erlangbar ist; weil und sofern der Verfasser die Selbständigkeit, die Selbstgenugsamkeit der Erkenntnifs Gottes und göttlicher Verhältnisse leugnet, und die Grundüberzeugung von Gott und dem göttlichen Verhältnisse auf subjective Elemente des Selbsterkennens der endlichen Vernunft, und zuletzt in doppelter Hinsicht auf ein Gefühl gründet, das ist auf das Selbstvertrauen der endlichen Vernunft auf sich selbst, dafs sie sich nicht taüsche, und auf das Gefühl der sittlichen Würde *des Menschen*, worauf angeblich alle moralische Begriffe ruhen, — mithin auch alles Räsonnement, was nach unserem Verfasser seinen Glauben zu einem lichten machen soll. Inwieweit aber der vernunftgemäfse Gottglaube des Menschen, der Endlichkeit des Menschen wegen, wesenlich ein *blinder* Glaube ist, und seyn soll, haben wir oben (305) angezeigt. — Doch ist der Vernunftglaube, wenn er sich auch nur erst auf reinintellectuale Ahnung Gottes und göttlicher Verhältnisse gründet, wie gesagt schon erleuchtet, er ist dämmerhell, und dann im Tageslichte, während der Glaube, der auf Wissenschaft sich gründet, vom

Sonnenscheine göttlicher Erkenntnifs durchleuchtet ist. Daher
sagen wir nur, dafs im Allgemeinen der Vernunftglaube, den der
Verfasser in dieser Abhandlung des Theismus aufstellt, *insofern*
ein blinder ist, als derselbe nicht in der absoluten, vom Gefühl
und Verstande unabhangigen Schauung der absoluten Idee ge- 609
gründet seyn soll, von wo doch einsig auch dem Glauben das
Licht stammt.

„Aber“, sagt der Verfasser nach den letztangeführten Worten weiter, „aus der Analyse der logischen Thätigkeit, die wir Ver„stand nennen, hat sich ergeben, dafs der Verstand, blofs als „solcher betrachtet, selbst blind ist, das heifst, dafs er durch „sich allein gar nichts erkennt und weifs, weil alles Wissen und „Erkennen von einem unmittelbaren Bewufstseyn ausgeht, das „dem logischen Processe des Denkens zum Grunde liegt. Wer „also nur dadurch über den blinden Glauben sich erheben will, „dafs er nichts für wahr gelten läfst, was nicht aus folgerechter „Verknüpfung klarer Begriffe erkannt wird, der mufs entweder „auf alle vernünftige Ueberzeugung Verzicht thun, oder, in lo„gischer Selbstverblendung befangen, das Fernrohr, das sich „Verstand nennt, für das Auge halten, das nur durch dieses „Fernrohr *) deutlich erkennt. Die sich selbst verstandesmäfsig „erkennende Vernunft entdeckt in sich selbst die höchste der „Ideen als die Wurzel des Gefühls, das den Zweifel niederschlägt „wenn der Vernünftige an den wahren Gott glaubt, den er weder „anschauen, noch durch Schlüsse erkennen kann.“ Was wir zu Berichtigung dieser Sätze nöthig achten, ist schon im Vorigen enthalten, an den Stellen, wo der Verfasser die hier wiederholten Behauptungen zuerst vortrug (welche Stellen, nebst unsern Bemerkungen und Widerlegungen der Leser mittelst des Sachverzeichnisses leicht auffinden kann, wenn es ihm wichtig genug ist); und wir würden daher diese Stelle nicht hergesetzt haben, wenn nicht der Verfasser diese Behauptungen hier zusammengestellt hätte, um dadurch das Urtheil darüber zu begründen, inwiefern sein *reiner Theismus* zugleich der *wahre Vernunftmysticismus* sey.

Zu dem Ende fährt er also fort. „Aber *mystisch* darf dieses „Gefühl allerdings genannt werden; denn es entspringt aus der

*) Wir finden diesen Vergleich unpassend, da der Verstand, obschon eine besondere, unterscheidbare Function der Vernunft, dennoch eben eine organische *innere* Function der Vernunft selbst ist. Der Verstand könnte daher in dem hier beliebten Bilde nur als ein Theil des Auges selbst versinnbildet werden. Uebrigens sieht auch nicht das Auge, sondern der Geist sieht, und sieht auch das Auge, und das Lichtbild an und in ihm; und für den Geist selbst ist auch das Auge ein organisches Sehwerkzeug, gleichsam auch sein innerstes Fernrohr.

„Tiefe des Bewufstseyns, wo das Wissen endingt.“ Dennoch
aber soll dieses Gefühl, wie soeben gesagt wurde, die höchste
der Ideen zur Wurzel haben, welche Idee freilich, nach dem
Verfasser kein Wissen ist. Was eigentlich im Allgemeinen der
Mysticismus ist, hat der Verfasser in dieser Schrift nirgends er-
klärt. „Unumwunden“, heifst es hier weiter, „mufs die Philo-
„sophie gestehen, dafs ohne diesen Mysticismus des Gefühls die
„wahre Religion, nach dem Princip des reinen Theismus, keine
„Haltung im menschlichen Geiste hat; dafs sie ohne diesen My-
„sticismus von dem skeptischen Atheismus verschlungen wird.“
Wir Andern aber dürfen diefs nur für ein Geständnifs des Ver-
fassers, keinesweges aber sofort für ein Geständnifs der Philoso-
phie selbst, halten. Wir behaupten vielmehr dagegen, dafs ge-
610 rade dieser „*Mysticismus* des Gefühls, der da anfängt, wo das
„Wissen aufhört, und durch blofses Gefühl die Zweifel niederzu-
„schlagen“, und die höchste Aufgabe des Denkens zu lösen wähnt,
nicht nur dem tiefergehenden Skepticismus unterliegt, sondern
vielmehr aus Vernunftgründen auf dem geraden Wege des sach-
lichen Beweises gänzlich leer, unbefriedigend und unhaltbar be-
funden wird; indem umgekehrt der echte Mysticismus des Gefüh-
les seinen Inhalt, und sein Befriedigendes lediglich durch die
Erkenntnifs, oder auch theilweis schon durch die Ahnung Gottes
und göttlicher Verhältnisse erhält, statt nach des Verfassers An-
nahme die Vernunfterkenntnifs und Vernunftahnung Gottes, und
den Vernunftglauben zu begründen, ihr vorauszugehn und sie zu
übersteigen. — Wir behaupten, dafs es kein *reiner* Theismus ist,
der Gefühl und Erkenntnifs für einander einsetzt und vermengt;
dafs vielmehr die sich selbst genügende Grundlage der Religions-
wissenschaft die sich dem endlichen Geiste durch ihren Inhalt selbst
als unbedingt, und unbedingt gewifs ankündigende Grunderkennt-
nifs oder Grundschauung ist, die angemessen in unsrer Sprache nur
durch die Wörter: *Gottschauung*, oder: *Wesenschauung*, bezeichnet
werden kann. Wir wissen gleichfalls, dafs die Religion selbst,
und die Religiosität des Menschen insonderheit, Erkenntnifs,
Gefühl und Willen, und das ganze Leben zugleich umfasse, und
dafs die gottähnliche, gleichförmige, harmonische und organische
Vollendung des ganzen Menschen, nach allen seinen Vermögen
und Kräften wesenlich zu seiner Religion und Religiosität, das
ist zu seiner Gottinnigkeit, Gottähnlichkeit und Gottvereintheit
gehöre. Hier aber ist von Religionsphilosophie, das ist von der
Wissenschaft der Religion die Rede; und für diese ist es die
erstwesenliche Einsicht, dafs sie als Erkenntnifs, als Wissenschaft
in sich selbst seye und beruhe, als die reine, Eine, selbe und
ganze, gesetzmäfsig ausgebildete Erkenntnifs Gottes, als des Prin-

cipes; daſs sie somit unabhangig von Gefühl und Glauben als
selbständige, in sich selbst gewisse Erkenntniſs daseye, und ohne
Ende ausgebildet werden könne und solle; ja daſs sie selbst auch
das religiöse Gefühl, den religiösen Willen, und das religiöse
Wirken und Leben, erhaben über jedes im endlichen Menschen
wirkliche Gefühl und wirkliche Wollen, Wirken und Leben, rein
wissenschaftlich, nach der ewigen Wesenheit erkenne, und gerade
durch diese selbständige Reinheit, und Unabhangigkeit der Er-
kenntniſs als solcher von jedem hinsichts der Erkenntniſs aüſse-
ren Bestimmungsgrunde das Hauptorgan der Reinigung und der
Vergottähnlichung auch des Gefühls, des Willens, des Wirkens
und des ganzen Lebens des Menschen und der Menschheit, mit
Gottes Hülfe, seye und immer mehr werde; — als ein heiliges
Grund-Glied in der göttlichen Ordnung des Heils und der Er- 611
rettung des Menschen und der Menschheit auch dieser Erde und
im Weltall.

„Noch mehr“, setzt der Verfasser hinzu, „es darf auch nicht „geleugnet werden, daſs dieser Mysticismus des Gefühls in schwär„merischen Köpfen eine *Theosophie* erzeugen kann, die sich in„nerer Erleuchtungen rühmt, von denen die sich selbst erken„nende Vernunft nichts weiſs.“ Wenn aber dieser Mysticismus des Gefühles mit der sich selbst erkennenden Vernunft, wie der Verfasser behauptet, übereinstimmt, welche von innern Erleuchtungen nichts weiſs, so kann solcher Mysticismus selbst gewiſs jene Behauptung innerer Erleuchtungen nicht *erzeugen*. Der theosophische Kopf braucht sich auch der Erleuchtungen, die er zu haben behauptet, nicht zu rühmen, er kann dabei in aller Demuth, Bescheidenheit und Reinheit des Herzens seine Endlichkeit und Unwürdigkeit einsehen und empfinden. Ob aber ein Theosoph, der innerer Erleuchtungen theilhaftig zu seyn behauptet, ein sich darüber selbst taüschender Schwärmer seye, das kann jener Vernunftglaube des Verfassers, der sich zu einem Mysticismus des Gefühles bekennt, zum wenigsten nicht wissen; denn dadurch, daſs die sich in ihm selbsterkennende Vernunft von solchen Erleuchtungen nur eben nichts weiſs, weiſs sie noch lange nicht, daſs innere individuelle Erleuchtungen des Menschen durch Gott unmöglich sind; wie denn auch der Verfasser selbst (S. 307 B.) zugiebt, daſs diese Unmöglichkeit unerweisbar ist. Sie mag sich daher durch die nicht zu leugnende Thatsache, daſs religiöse Menschen, seit Jahrtausenden, und unter den verschiedensten Völkern behauptet haben, und noch behaupten, innerer Erleuchtungen durch Gott theilhaftig zu seyn, zu tieferem, wissenschaftlichem Nachdenken über diesen heiligen Gegenstand erwecken lassen. Wenn nun diese Behauptung religiöser Menschen

doch gegründet wäre? — Wir behaupten, dafs in der in der Grunderkenntnifs vernunftgemäfs ausgebildeten Wissenschaft, welche Absolutismus genannt werden mag, eine wissenschaftliche Einsicht auch davon möglich ist, dafs Gott Sich auch endlichen Geistern, auch Menschen und der ganzen Menschheit, auch individuell offenbart; obschon wir, an dieser Stelle, aufser dem wissenschaftlichen Zusammenhange die Vernunftgründe dafür nicht entwickeln können. *) Auch glauben wir, dafs Gott Mittel hat, zu bewirken, dafs die Menschen seiner unmittelbaren individuellen Offenbarungen an sie, als solcher inne werden, und als solche anerkennen, wenn es anders und sofern es gut ist, dafs sie auch Dieses erfahren und wissen. Die Selbsttaüschungen des
612 endlichen Geistes und Gemüthes, die hinsichts angeblicher göttlicher individueller Offenbarungen vorkommen können, und der Misbrauch, der mit angeblichen, ja mit wirklichen individuellen göttlichen Offenbarungen von endlichen Vernunftwesen getrieben werden mag, darf den Forscher der Wahrheit, den Philosophen, nicht abhalten, sondern mufs ihn umsomehr erwecken, und verpflichten, auch dieser Wahrheit nachzuforschen, und sich derselben defshalb nicht zu verschliefsen. Daher stimmen wir dem Verfasser, aus Einsicht, in dem Hauptinhalte der nun folgenden Sätze bei. „Denn wenn die wahre Idee des Göttlichen uns nicht „täuscht, so ist sie kein blofs subjectives Erzeugnifs der mensch„lichen Vernunft.“ Vielmehr sagen wir sogar: sie taüscht uns unmöglich; und sie ist durchaus garnicht ein Erzeugnifs der menschlichen Vernunft, sondern an und in sich selbst gewifs. „Ist sie aber dieses nicht, so müssen wir voraussetzen, dafs der „Ewige selbst, dessen Wesen dieser Idee entspricht, eben durch „diese Idee auf eine uns unbegreifliche Art in den Tiefen unse„res Bewufstseyns sich uns kund thut oder offenbart.“ Wir sagen noch mehr, es ist uns aus *begreiflichen* Gründen, die im Inneren der gesetzmäfsig entwickelten Gotterkenntnifs gefunden werden, gewifs, dafs unser Gottgedanke, unsere Gotterkenntnifs, unsere Gottahnung, unser Gottgefühl, und unser Gottglaube an uns und in uns von Gott selbst auf ewige und auf zeitliche Weise verursacht sind, und dafs wir dabei nur auf untergeordnete, endliche und bedingte Weise dazu selbstthätig mitwirken (123, 188, 289, 727, 1034). „In dem Glauben selbst ist diese Voraussetzung „gegründet. Sie ist vernünftig, wie der Glaube, auf dem sie „ruht, und der nichts weiter, als ein frommer Traum seyn würde, „wenn er nicht diese Voraussetzung begründete.“ Nur aber die an und in sich selbst gewisse Gotterkenntnifs kann lehren, dafs

*) Andeutungen hiezu finden sich in meinen früheren Schriften. [*Die Ausführung siehe in den Vorlesungen üb. d. Philosophie der Geschichte*, 1836.]

dieser Glaube nicht ein Traum ist; — unbenommen, daſs selbst in einem Traume objective Wahrheit erscheinen, und vorkommen könne. Vielmehr würde dieser Glaube nie Gewiſsheit mit sich führen, wenn der endliche Geist ihn nicht in und durch die Gotterkenntniſs, durch das Wissen von Gott begründet wüſste.

„Der Theosoph", vernehmen wir weiter, „der sich einbildet, „auf eine besondere Art von Gott selbst erleuchtet zu werden, „wenn sein Verstand sich vertieft in der Betrachtung des Gött„lichen, indem er sich ganz dem überzeugenden Gefühle hingiebt, „das aus der höchsten Idee stammt, wird nur dadurch zum „Schwärmer, daſs er Gefühl mit Anschauung verwechselt." Nicht sowohl aber verwechselt er dann Gefühl mit Anschauung, sondern mit Erkenntniſsgründen. Er kann sich aber auch dadurch selbst taüschen, daſs er individuelle religiöse Gefühle für individuell von Gott hervorgebracht hält, die es nicht sind; so auch darin, daſs er bestimmte allgemeine oder auch individuelle Erkenntnisse rein als solche irrigerweise [*für*] ihm von Gott individuell geoffenbart hält; oder gar bloſse vorlaüfige Gedanken, die 613
er dann darum für untrügliche Wahrheit hält, weil er sie als ihm von Gott individuell geoffenbarte achtet. „Wo der An„schauungsmysticismus anfängt", fährt der Verfasser fort, „ist „das Reich der Philosophie, die von der Vernunft ausgeht, zu „Ende, wenn gleich die metaphysische Unmöglichkeit einer beson„dern Erleuchtung auserwählter Menschen durch den Urgeist, „der der Gegenstand des wahrhaft religiösen Vernunftglaubens „ist, nicht bewiesen werden kann." Aber eben dieſs, daſs es unmöglich ist, diese Unmöglichkeit zu beweisen, hätte der Verfasser beweisen sollen, da es, als eine *endliche* Behauptung ohne Beweis nicht angenommen werden darf; er hat aber zu diesem Beweise nicht einmal einen Versuch gemacht. Und wenn der Verfasser demnach überzeugt ist, daſs die Unmöglichkeit einer individuellen Erleuchtung des Menschen durch Gott nicht bewiesen ist, sogar nicht bewiesen werden kann, wie konnte er sich früher (S. 263, 287 B.) herausnehmen, in die innere Erfahrung, ja in das Herz des Theosophen hinein, bei dem er einbilderischen Dünkel voraussetzt, abzuurtheilen, und seine Versicherung, daſs er göttlicher Erleuchtung theilhaftig ist, geradezu für Schwärmerei erklären, da er es doch sogar für unmöglich hält, zu wissen, ob individuelle Erleuchtung möglich oder unmöglich seye, also nicht wissen kann, ob nicht der Theosoph dieſs mit Gott, und durch Gott selbst, behauptet? — Wir sind uns wissenschaftlicher Gründe bewuſst, weſshalb wir überzeugt sind, daſs Gottes Offenbarung an Geist und Gemüth des Menschen, eine absolute, und zugleich eine vollwesenliche und vollständige, mithin auch eine nach allen

Seynarten (Modalitäten) vollständige ist, folglich auch eine individuelle, zeitliche Offenbarung Gottes an die endlichen Geister, als an individuell lebende, erkennende und empfindende Wesen, und zwar als Eine in der unendlichen Zeit und durch das ganze Weltall stetige Offenbarung enthalte. — Noch bemerken wir bei der zuletztangeführten Behauptung des Verfassers, daſs es befremden muſs, daſs die Philosophie, die doch nach Inhalt und Form die „Anschauung (188, 190, 438) zu ihrer Grundlage hat", zu Ende seyn soll, wo der Anschauungsmysticismus angeht, — als welches übrigens der Verfasser auch nicht bewiesen hat; aber daſs sie nicht nur nicht zu Ende seye, wo der Gefühlsmysticismus angeht, sondern diesen, der auf einem ihr aüſseren Elemente, dem Gefühle, beruht, sogar in sich aufnehmen, und hegen, und sogar als über alles Wissen, das heiſst über die Philosophie selbst, erhaben, anerkennen und verehren soll. Wenn übrigens der Verfasser hier hinzusetzt: „daſs die Philosophie es einem „jeden überlassen muſs, mit sich selbst einig darüber zu werden, „ob er an solche besondere göttliche Offenbarungen glauben kann", so stimmen wir ihm hierin ganz bei, obgleich wir wissen, daſs die Philosophie über die Möglichkeit besonderer und individueller göttlicher Offenbarungen im Allgemeinen, befriedigenden wissenschaftlichen Aufschluſs giebt.

614 „*Verhältniſs dieses in der Vernunft selbst gegründeten, also „nicht schwärmerischen Mysticismus zu den Schluſsreihen, „die den religiösen Glauben im Sinne des reinen Theismus „wecken und beleben.*"

„Nur *wecken* und *beleben*, nicht schaffen kann die Philosophie „den religiösen Vernunftglauben, zu dessen Erläuterung noch „vieles zu sagen ist. An die Stelle der sogenannten philosophi„schen Beweise des Daseyns Gottes müssen *Schluſsreihen* treten, „die man vernünftige *Glaubensgründe* nennen darf." — Allerdings ist die Philosophie, wenn darunter bloſs die unbedingte und ewigwesenliche, mit Ausschluſs der geschichtlichen [*Erkenntniſs*] und der Philosophie der Geschichte, verstanden wird, nicht der zureichende intellectuale Grund des Vernunftglaubens, der auch die historische oder zeitlich-individuelle Erkenntniſs, und die geschichtphilosophische zu Mitbedingnissen hat, und da auſserdem auch schon die Ahnung ein Element des Glaubens ist. Gleichwohl aber ist die philosophische Erkenntniſs die oberste intellectuale Bedingniſs des vollendeten Vernunftglaubens (495 f., 720). Darin stimmen wir aber ganz mit dem Verfasser überein: daſs die sogenannten Beweise vom Daseyn Gottes, auch schon wenn sie als Ahnungen der Wahrheit erfaſst werden, als vernünftige Glaubens-

gründe gelten müssen, zumal für Jeden, der Gott schon in reiner Ahnung, oder in reinem Wissen erkennt und anerkennt; dafs sie sich als vernünftige Glaubensgründe für Geist, Gemüth, und Leben kräftig und wirksam erweisen, mithin der gröfsten sorgfältigsten Ausbildung würdig sind; dafs daher die nun folgende Abhandlung des Verfassers die aufmerksamste Prüfung verdient. Zwar können wir nicht in die Behauptung einstimmen: „Der menschliche Geist bedarf dieser Schlufsreihen, um auf dem „Wege des Verstandes zu dem Punkte des religiösen Bewufst„seyns zu gelangen, wo der Glaube sich selbst genügt“; denn diese Schlufsreihen setzen den Glauben, den sie erfüllen und verstärken, immer schon voraus, und auch der Glaube genügt sich selbst auf unbedingte Weise, da er in der unbedingten Ahnung Gottes, oder, bei höherer Geistesreife in der unbedingten Erkenntnifs Gottes, gegründet ist. Wenn aber die Ahnung, oder die Erkenntnifs Gottes im Geiste belebt ist, und mithin diese Schlufsreihen ihren unbedingten Grund im Bewufstseyn des endlichen Geistes schon vorfinden, dann sind sie eine unerschöpfliche Aufgabe, da ihre untere Grundlage, die Erfahrung des Individuellen des Lebens der Natur und des Geistes und der Menschheit, unendlich reichhaltig, und für den endlichen Geist unerschöpflich ist, auch auf jede der ewigen Vernunftideen bezogen werden kann, durch welche sie, in eben so vielen Schlufsreihen zu Gott selbst, als dem unbedingten Grunde aller in der individuellen Erfahrung erscheinenden Wesen und Wesenheiten in Verbindung gebracht werden.

Auch darin können wir dem Verfasser nicht beipflichten, 615
dafs „wenn bei diesen Schlufsfolgen das Gefühl, das von der „höchsten Vernunftidee ausgeht, und eine höhere Autorität „hat, als der Verstand, nicht in die Waagschale fällt, in der „die logischen Glaubensgründe liegen, dann die Zweifelsgründe „mit den Glaubensgründen im Gleichgewichte schweben.“ Denn wird das Gefühl als Entscheidungsgrund, oder auch nur als Mitbestimmungsgrund eingemischt, so geht dann allen diesen „Schlufsreihen“ oder „Schlufsfolgen“ als solchen ihre überzeugende Kraft verloren; denn ein Gefühl kann von Nichts einen Ueberzeugungsgrund abgeben, als von sich selbst, das ist von der Thatsache, dafs es rein als dieses Gefühl soeben da ist. Vielmehr ist, unabhangig vom Gefühle, die Grundschauung: *Wesen*, oder: *Gott*, die als Ahnung oder als Erkenntnifs dem Geiste leuchtet, für alle diese Schlufsreihen die beweisende Grundlage, die ihnen allen, der Geist mag sich defs bewufst seyn oder nicht, die nachweisende und überzeugende Kraft giebt. Aufserdem fehlt dabei dem Verstande die vernünftige Grundlage, worauf er seine Schlüsse,

welche es auch seyen, gründe. — Da alle diese Schlufsreihen von der individuellen Erfahrung ausgehen, und selbige zu Gott mittelst irgend einer Vernunftidee beziehen, und da die Erfahrung, als die untere Grundlage *(terminus a quo)*, ihrer Wesenheit nach, als in der Zeit werdende, nie zu beendende, insofern immer unvollständig ist, also noch ohne Ende abgewartet werden müfste, um als vollständige untere Grundlage jener Schlufsfolgen zu dienen; da ferner die Erfahrung, indem sie das vereinte Werden alles endlichen Werdens aller endlichen Wesenheiten darstellt, ebendefshalb auch die Weltbeschränkung, und das damit gesetzte Wesenwidrige, das ist das Ungebildete, Fehlgebildete, Mangelhafte, kurz das Uebel und das Böse an und in sich hat; da weiter der endliche Geist auch die Erfahrung der Vorzeit und der Gegenwart nur auf einem ganz individuellen, bestimmt umschränkten, engen, noch nicht vollendet ausgebildeten Schauplatze, — der Erde, und auch auf diesem wiederum nur, wegen der beschränkten Uebersicht und Erinnerung sehr mangelhaft vor Augen hat: so nehmen alle jene Schlufsreihen eine dreifache Mangelhaftigkeit und einen dreifachen dialektischen Widerspruch in sich auf, wovon sie nur befreit, und wogegen ihre überzeugende Kraft nur gerettet werden kann, durch den reinen, in der unbedingten, reinen, ganzen Gotterkenntnifs begründeten, unwiderleglichen Ausspruch der Vernunft, wonach geurtheilt wird, dafs das Eine gesammte Leben an sich, in der Einen Gegenwart der unendlichen Zeit als Ein Ganzes, und von Gott selbst auf unendliche Weise auf einmal erkannt und geschaut, vor Gott Gottes würdig, die unendliche Darlebung der Wesenheit Gottes, der Gottheit selbst, ist. Nur so kann der dreifache Grundmangel aller jener Schlufsfolgen gehoben werden: der Mangel der noch nicht beendeten Erfahrung, durch die Idee des Einen unendlichen
616 in der Einen unendlichen Zeit vollwesenlichen oder vollendeten Lebens in Gott; der Mangel der Vollwesenheit oder Vollkommenheit auf dem ganzen Gebiete der vergangenen Erfahrung und der Erfahrung des jetzigen Verflufspunktes durch die Idee, dafs das Eine unendliche Leben der Dinge an sich als unendliches Ganze auch in jedem Momente eine eigenthümliche Darbildung der göttlichen Wesenheit ist; endlich der Mangel der Uebersicht und der Durchschauung des Individuellen auf einem durchaus endlichen, engen Schauplatze durch die Idee, dafs Gott selbst das Eine Leben in der unendlichen Zeit, in dem unendlichen Raume, als Einen unendlichen individuellen Gliedbau oder Organismus unbedingt erkenne und durchschaue, und gemäfs der in dieser unendlichen Einsicht gegründeten unendlichen Weisheit über, und in dem Einen unendlichen Leben walte. Ohne diese jenen

dreifachen Mangel ergänzenden Ideen sinken alle diese Schlufsreihen in Nichts dahin; und das Gefühl kann dann durchaus nichts helfen, um jenen Schlufsreihen Kraft und Bündigkeit zu geben, — überhaupt schon, weil es nicht das Geringste, als sich selbst beweisen kann, insbesondre aber auch defswegen, weil es durch den nachgewiesenen dreifachen Grundmangel selbst auf eine verneinige Weise angesprochen wird, besonders aber durch das in der Erfahrung unleugbar sich überall und in allen Hinsichten findende Unreife, Fehlgebildete, Mangelhafte, Verderbte, kurz durch das Uebel und das Böse in der Welt. — Ebensowenig können zur Befestigung aller jener Schlufsreihen die eiteln endlichen Trostgründe des blofsen Verstandes helfen, deren Hauptinhalt darauf hinauskommt: man müsse es nur abwarten, am Ende werde doch Alles gut, und: aufserhalb dieses endlichen Schauplatzes der Erde sey es so schlimm nicht, als auf selbigem; — denn darauf entgegnet der Verstand ein Trostloses: was hilfts? — was wirklich war und ist, kann doch nicht ungeschehen gemacht werden; und: wer weifs? und: es hat nicht den Anschein.

Es ist allerdings gegründet, was der Verfasser (S. 310) anführt: „Daher mufs die Vernunft völlig wach seyn, wenn die „Schlufsreihen, die zum religiösen Vernunftglauben führen, ihr „Ziel erreichen sollen. Dieses Ziel ist der Uebergang der logischen „Reflexion in den unmittelbaren Vernunftakt, der die eigentliche „Ueberzeugung bewirkt“; nur mufs dann unter dem unmittelbaren Vernunftacte die unmittelbare reine, vom Gefühl und von aller endlichen Subjectivität unabhangige Anerkenntnifs Gottes als des absoluten und als des vollwesenlichen oder vollkommenen Wesens; nicht aber blofs der vom Verfasser kurz zuvor (S. 298 B.) erklärte Vernunftact [*verstanden werden*]. Denn wenn diese Schlufsreihen auch noch ohne dafs ihr intellectueller Grund, die Erkenntnifs Gottes als Principes, oder wenigstens die klare Ahnung Gottes, im Bewufstseyn ist, versucht werden, — freilich alsdann meist veranlafst durch die mitgetheilten Lehren anderer weitergediehener Geister, — so können sie eine Mitveranlassung 617
werden, dafs der endliche Geist sich dazu vorbereite und fähige, Gott zu erkennen und anzuerkennen. Für sich allein werden aber diese Schlufsfolgen diese Erhebung des Geistes nicht bewirken, sondern dazu ist der ganze subjectiv-analytische Haupttheil der Wissenschaft erforderlich, der unfehlbar Jeden, der ihn selbstthätig durchdenkt, zu dem Punkte der Reife der Geistesbildung bringt, wo er, durch Gottes ewige Verursachung, Gott als das Eine, selbe, ganze, unendliche, unbedingte, vollwesenliche Wesen zu erkennen und anzuerkennen vermag. Die hier

zu betrachtenden Schlufsreihen stellen sich schon Jedem durch den in der Jugend empfangenen Religionsunterricht gebildeten nachdenkenden Menschen, und noch bestimmter dem sich wissenschaftlich in sich selbst sammelnden, sich in consequenter analytischer Selbstbetrachtung zur Erkenntnifs Gottes, als des Princips erhebenden Geiste, jedoch nur wenn das Princip schon geahnet wird, in Bestimmtheit dar; allein für den Letzteren sind sie eben nur ein Theil des grofsen Ganzen des subjectiv-analytischen Haupttheiles der menschlichen Wissenschaft, und werden vielmehr erfafst als wesenliche Probleme tieferer wissenschaftlicher Forschung, worüber der Geist sein Endurtheil bis dahin aufschiebt, wo sie alle in der Grundschauung Gottes, in der Wesenschauung, ihren unbedingten Grund, und darin zugleich ihren ganzen Inhalt, erhalten.

Allerdings gehen im gemeinen Bewufstseyn diese Schlufsreihen von der Sinnlichkeit aus, wie der Verfasser (S. 310 f.) bemerkt; denn die sinnliche Erfahrung ist ihre untere Grundlage, welche hernach die zur Grundschauung des Princips gelangte Vernunft als in dieser schon mitenthalten erkennt, und eben erst hierdurch diesen Schlufsreihen bündige, und belehrende Kraft verleiht. Wenn aber der Verfasser hieraus die Folgerung zieht: „Schon defswegen kann ein Vernunftglaube, der aus der Erhe-„bung der Vernunft über die Sinnlichkeit stammt, nicht wohl „Volksglaube werden", so können wir ihm hierin nicht beistimmen. Denn das Vermögen der übersinnlichen Erkenntnifs oder Schauung ist in allen Menschen da, es ist schon bei der Erwerbung der gemeinsten Erfahrungs-Erkenntnifs gegenwärtig und wirksam. Die unbedingte Erkenntnifs Gottes ist an sich die unbedingt klare, einleuchtende, leichte, dem menschlichen Geiste natürliche; um zu ihr zu gelangen bedarf der Mensch keineswegs eines ausgebreiteten Erfahrungskreises, einer reichen durchgebildeten empirischen Erkenntnifs des Lebens der Natur, des Geistes, der Menschheit, vielweniger irgend der Gelehrsamkeit. Wir haben von dem Volke, das ist, schon von dem Menschen auf dem gemeinen, vorwissenschaftlichen Standorte des Denkens und des Lebens eine bessere, höhere Meinung und Schätzung. Schon die Volksprachen, in ihrem uralten Gliedbau geben von der metaphysischen Tiefe der Völker-Geister Zeugnifs. So zeigt auch die Geschichte der christlichen Religion, dafs die höchste, übersinnliche Erleuchtung und Einsicht schon im Volke, welches das niedere genannt wird, aber Gottes arme, aber von Gott nicht weniger geliebte, Kinder enthält, die erste Empfänglichkeit, die
618 erste segenvolle Aufnahme gefunden hat; — dafs die, „„„welche

„„arm sind am Geiste““ *), der unbedingten, höchsten Wahrheit Gottes am offensten stehen. Es ist die fortwährende Aufgabe des Christenthumes, dafs der übersinnliche Gottglaube, in eine wohlgegliederte Glaubenslehre, sowie er eben der echte Vernunftglaube, und der rechte Volksglaube ist, entfaltet, und dafs er in allem Volke, und bei allen Völkern gegründet und belebt werde, auf dafs durch die That und Wahrheit vernichtet werde der alte heillose, das Leben der Menschheit hemmende und verderbende braminische Grundwahn: dafs reine, echte, ganze, *erkennende* Religion nur das Eigenthum der Wissenschaftforscher seye, das Volk aber, aus seinem sinnlichen Wahne unerlösbar, und nur durch Vorspiegelung von sinnlichem Lohn und sinnlicher Strafe gezähmt werden könne und sölle.

Ebensowenig ist die Behauptung des Verfassers gegründet, die er in folgenden Worten sogleich hinzufügt. — „Wer nicht „der äufsern Erfahrung, auf die sich der gröfste Theil unsers „menschlichen Wissens beschränkt, den Rücken zukehren kann“, oder, wie es weiter unten (S. 316 B.) heifst, „zukehren will, „den findet die Philosophie nicht auf dem Standpunkte der hö„heren Ueberzeugung, wo sie ihn erwartet.“ Es gilt nicht irgend einer höheren, sondern der unbedingten Ueberzeugung von Gott, als dem Einen unbedingten und unendlichen Wesen, welche eben weil sie unbedingt und unendlich, sowie vor und über jeder Beziehung ist, erstwesenlich weder hoch noch tief ist; und es ist eben die grundwesenliche Aufgabe der Philosophie, als Wissenschaft des Menschen und für den Menschen, dafs sie Den, der sich noch auf dem Standorte des sinnzerstreuten, im Endlichen befangenen, vorwissenschaftlichen Denkens und Lebens befindet, mittelst ihres subjectiv-analytischen Haupttheiles helfend veranlasse, dafs er sich auf den Standort der Wissenschaft erhebe, und zu der Wesenschauung, dann aber zu der Gestaltung der Wissenschaft in und durch die Wesenschauung gelange. Und sowie der Philosoph keinem Gegenstande des Denkens und Erkennens den Rücken zukehrt, sondern das Gesicht und den vorurtheillosen, in der Gotterkenntnifs erstarkten, eindringenden Blick [*auf seine ganze Denkreihe richtet*]; so darf er auch und bedarf es nicht, dafs er den zerstreuten, durch philosophische Lehrkunst zur Wissenschaft zu führenden Geist, auffordere, der sinnlichen Erfahrung den Rücken zuzukehren, sondern vielmehr: sie immer genauer und immer mehr mit Plan und Ordnung betrachtend, und selbige nie aus den Augen verlierend, sich zunächst in sich selbst, und sodann, wenn die Erhebung des Geistes zu Gott gelungen, in Gott zu vertie-

*) Matth. 5, 3, vergleiche 5, 8. Im Gegensatze mit der Gesinnung der Pharisäer (Matth. 23, 27), und des Bischofs von *Laodicea* (Offenb. 3, 17).

fen, und dann auch die sinnliche Erfahrung im unbedingten Lichte der Gotterkenntniſs und im bedingten Lichte seiner Selbsterkennt-
619 niſs, in seine Gotterkenntniſs unterordnend aufzunehmen. Vielmehr also: Wer in der sinnlichen Erfahrung befangen, sie für die einzige und höchste Erkenntniſs hält, der muſs erst aus dieser Befangenheit befreit werden, wenn sein Geist jeder höhern, und der unbedingten Wahrheit, sich eröffnen soll. — Selbst der Vernunftglaubige, während sein Geistauge Gott und göttliche Verhältnisse schaut, bleibt mit dem Verstande und mit dem innern geistlichen und dem äuſseren leiblichen Sinne der individuellen Erfahrung zugewandt, der er nie den Rücken zukehren soll und darf, und nie ohne Nachtheil seiner Besonnenheit und seines religiösen Lebens, zu dem er hier auf Erden von Gott berufen, und gegen Gott verpflichtet ist, zukehrt.

„*Allgemeine Uebersicht dieser Schluſsreihen.*“

Der Verfasser theilt hierauf die fraglichen Schluſsreihen in rein theoretische und in moralische ab; und unterscheidet ferner in den rein theoretischen die metaphysischen und empirischen, sowie in den moralischen die der Glückseligkeit und die der Uneigennützigkeit. Bei der Kritik dieser Eintheilung, die wenn sie gründlich seyn soll, Ausführlichkeit fordert, dürfen wir uns um so weniger aufhalten, als der Verfasser selbst sie nicht als streng systematische (S. 312 f.) behauptet, sondern lediglich als zur logischen Uebersicht dienend; und als überhaupt die Lehre von diesen Schluſsreihen für die Hauptlehre des Theismus nur einen untergeordneten Werth hat.

„*Metaphysische Schlüsse, die den religiösen Glauben im „Sinne des reinen Theismus wecken und beleben.*“ (S. 313 — 319).

„Eigentlich metaphysische Schlüsse führen zum religiösen „Vernunftglauben im Sinne des reinen Theismus, wenn wir die „unmittelbare Ueberzeugung, die wir durch unsre Vernunft von „einem Ewigen und Urwirklichen haben, ohne welches alle rela„tive Wirklichkeit nichts wäre, vergleichen mit dem, was diese „unsre Menschenvernunft von sich selbst weiſs.“ Bei Schilderung dieser Denkreihe setzt der Verfasser folgende Ueberzeugungen voraus. Von oben, daſs das Ewige und Urwirkliche daseye, als woraus dann auch die endliche Vernunft entsprungen gedacht und anerkannt werden müsse, weil sie sich als endliche findet. Von unten wird vorausgesetzt das Selbstbewuſstseyn der endlichen Vernunft, und die Ueberzeugung, daſs sie ohne das Bewuſstseyn, „in dem die menschliche Vernunft sich selbst erkennt“,

auf welchem die ganze moralische Würde ruhe (S. 317) gar keine eigentliche Vernunft wäre. In der Mitte aber zwischen beiden genannten Voraussetzungen wird vorausgesetzt: dafs die endliche Vernunft einsehe, dafs nichts, auch ihr eigner Ursprung nicht, sich aus jenem Urwirklichen deduciren lasse. Daraus nun soll die Schlufsfolge hervorgehn: dafs die endliche Vernunft das Urwirkliche als eine ihr selbst ähnliche, folglich als eine sich Ihrer 620
selbst als freier, und heiliger, unendlicher und absoluter Vernunft bewufste Vernunft, denken und anerkennen müsse; weil aufserdem das Urwirkliche nicht nur nicht als eine der endlichen Vernunft ähnliche, sondern als gar keine Vernunft gedacht werden müfste, „indem unsere sich selbst erkennende Vernunft sich garnicht trennen könne von dem Bewufstseyn, in dem sie sich selbst erkennt.“ Durch diese Schlufsfolge sollen dann auch alle Zweifelsgründe wider die Selbständigkeit der endlichen Vernunft niedergeschlagen werden, die aus der blofs empirischen Ansicht des Menschen entstehen. „Denn“, sagt der Verfasser (S. 315), „so lange wir noch von keiner andern Vernunft psychologische „Kunde haben, als von der menschlichen, die in einem physisch „gezeugten Körper nach und nach sich entwickelt, und die so „leicht wieder durch eine Störung des Organismus in diesem „Körper das Bewufstseyn ihrer selbst verliert, wird uns von der „Erfahrung die Vermuthung aufgedrungen, dafs die Vernunft „nichts andres sey als entweder eine räthselhafte, zur materiellen „Natur gehörende Lebenskraft, oder eine besondre Naturthätig„keit, in welcher mehrere Naturkräfte, die wir in andrer Hinsicht „unterscheiden, zusammenwirken.“ Defshalb eben müsse, wenn von übersinnlichen Dingen die Rede ist, der Geist der Erfahrung den Rücken zukehren. Aber, wenn dagegen der Geist „der Erfahrung den Rücken zukehren will (S. 316)“, und dann jene Schlufsfolge anerkennt, dann, behauptet der Verfasser, „ist zwar „der endlichen Vernunft ihr göttlicher Ursprung unbegreiflich, „aber nicht zweifelhaft ihre Würde.“

Alle Hauptpunkte der Kritik dieser Voraussetzungen, der darauf beruhenden Abfolgerung, und des daraus Gefolgerten selbst sind in unseren bisherigen Bemerkungen vollständig enthalten, an den Stellen, wo der Verfasser früher jede der hier zusammengestellten Behauptungen vorbereitet hat. Wir begnügen uns also hier, nur Folgendes zu bemerken. — Die erste oberste Voraussetzung dabei ist unbedingt; sie kann aus der Selbsterkenntnifs des endlichen Vernunftwesens auf keine Weise hervorgehn, oder daraus erklärt werden; sie wird mithin als selbständig zu dieser Schlufsfolge hinzugebracht, wenn auch der Geist, der sich dieser Schlufsfolge überläfst, dieses nicht weifs. Dann wird als vermit-

telnde Idee die Idee der Aehnlichkeit solange ohne alle wissenschaftliche Befugniſs, und ohne alle Befriedigung des tiefer denkenden Geistes, angewandt, als sie nicht selbst in der Grundschauung, als göttliche Wesenheit, als innere Eigenschaft Gottes erkannt und anerkannt ist; folglich ist, bevor nicht Dieses geleistet wird, die Behauptung, eine Vernunft ohne Bewuſstseyn seye gar keine Vernunft, bis dahin gänzlich unbefugt. Die Vorspie-
621 gelung, daſs wir diesem Schluſs nach der Analogie solange vertrauen können, „als wir noch von keiner andern Vernunft psy„chologische Kunde haben, als von der menschlichen, u. s. w.“ (wie oben), würde ernstlich genommen, diese ganze Schluſsfolge dadurch zernichten, daſs sie selbige von der gemeinsten Empirie abhangig macht. Denn wer mag, auf dem vorwissenschaftlichen Standorte, auf welchem, nach dem Verfasser, diese und alle die andern fraglichen Schluſsreihen gebildet werden, wissen, *wie* lange dieses: „*so* lange“ dauern werde, ob uns nicht nächstens die Augen aufgehn werden, doch eine andre Vernunft zu erblicken? Ferner bemerken wir, daſs zwar das Selbstbewuſstseyn auch als eine Form unserer Sittlichkeit erscheine, daſs aber die moralische Würde als solche in der ihr eigenwesenlichen Form des reinen freien Wollens und Vollbringens des Guten stehe. Doch geben wir zu, daſs diese Schluſsreihe nach der Aehnlichkeit (dieser Aehnlichkeitsschluſs) auf der vom Verfasser bezeichneten Stufe der Geistesbildung, und auf dem vorwissenschaftlichen Standorte derselben, hohe Wahrscheinlichkeit habe, den Geist und das Gemüth seine einstige Befriedigung in Gott ahnen und vorfühlen lasse, und zu tieferer Erforschung der in dieser Schluſsreihe enthaltenen Voraussetzungen wecken und beleben könne.

„*Empirische oder physikotheologische Schlüsse.*“ (S. 319 — 328).

Hierauf wendet sich der Verfasser zu der Physikotheologie, hier stimmen wir mit ihm zusammen in der Erkenntniſs, daſs diese Schluſsreihen ihren ganzen Sinn und religiöse Kraft erst dadurch erhalten, daſs der Geist die wahre Gotterkenntniſs und insbesondre die Erkenntniſs Gottes als heiliger, freier Ursache des Lebens, sowie die Anerkenntniſs seiner eignen sittlichen Würde zu der Naturbetrachtung hinzubringen muſs, um sich in der religiösen Betrachtung der Natur durch die im Kreise unserer Erfahrung unverkennbaren Anomalien, Zweckwidrigkeiten, Fehlbildungen, Krankheiten, und Grausamkeiten nicht stören, und irren zu lassen. Der Verfasser unterscheidet auch sehr richtig die hylozoistische Physikotheologie des Heidenthums von der des

Christenthums, bei welcher schon der über die Natur und alles ihr Leben erhabene Glaube an Gott hinzugebracht wird; wobei aber, wie der Verfasser treffend bemerkt, gewöhnlich die Schönheit der Natur nicht so beachtet werde, wie sie es verdiene, da sie, nach *Kant's* Ausspruche, „„dafs die Schönheit gleichsam „„die Chiffernsprache ist, in welcher die Natur zu uns spricht““, als eine höhere Sprache zu betrachten ist. Freilich ist es nicht das Erstwesenliche der Schönheit, eine Sprache, sondern an sich selbst Etwas, das ist, die Gottähnlichkeit des Endlichen an ihm selbst zu seyn. Da aber alle Sprache auf der Aehnlichkeit des Zeichens mit dem Bezeichneten beruht, so ist klar, dafs das Schöne eine Symbolik, Hieroglyphik, eine wesenliche Sprache der Gottheit ist. „In dieser Chiffernsprache“, sagt der Verfasser, 622
„ist alles Schöne der Natur andeutendes *Zeichen* einer geistigen „Macht. Wir können diese Zeichen nicht auslegen zur Befriedi„gung unsers Verstandes; aber wir erkennen im religiösen Be„wufstseyn, dafs es *heilige* Zeichen, wahre Hieroglyphen, sind, „durch die ein göttlicher Geist sich uns zu vernehmen giebt, „wenn wir wahrhaft menschlich und nicht blofs räsonnirend uns „bewufst werden, wie die Idee des Göttlichen mit dem Eindrucke, „den die Natur auf uns macht, zusammenwirkt im Gefühle der „Ueberzeugung. Diese Ueberzeugung, die der kalte Skeptiker „eine ästhetische Träumerei nennt, ist vernünftiger Glaube.“ — Da die Schönheit überhaupt die Gottähnlichkeit des Endlichen, als solchen ist, so erklärt es sich, dafs vorzugsweise der religiöse Mensch fähig ist, sie rein zu schauen und zu empfinden, sie begegne ihm nun in der Natur, oder im Leben des Geistes und der Menschheit, oder an ewigen Dingen. Und da die Schönheit gleicherweise an allem Endlichen jeden Gebietes des Wesenlichen ist, nicht lediglich oder vorzugsweise in der Natur, so bildet die Erscheinung der Schönheit, in ihrer Idee gefafst, eine besondere Grundlage einer bestimmten zu Gott hinanleitenden Schlufsreihe, welche von Denen, die fremdsprachliche Namen lieben, Kallotheologie genannt werden könnte, und, soviel wir wissen, noch nicht ausgebildet ist. — Auch ist in der Wesenheit der Schönheit und der Religion klar, dafs die religiöse Schönheit und Schönkunst die höchste und allein die vollwesenliche ist.

„*Uebergang von der allgemeinen Naturbetrachtung zur „religiösen Ansicht des natürlichen und vernünftigen Strebens nach Glückseligkeit.*“

Die Lehre von den moralischen Schlufsreihen wird mit der Bemerkung begonnen, „dafs sie alle vom Bewufstseyn *einer Bestimmung des Menschen* ausgehn, nach welcher unsre ganze sub-

jective Natur als nach einem Ziele strebe." „Die erste und na-„türlichste Antwort auf die Frage: wozu ist der Mensch da? „was ist die Bestimmung des Menschen, ist die bekannte, auf „welche alle Systeme der eigentlichen *Glückseligkeitsmoral* verwei-„sen. Alles endliche Daseyn ist abhängig von etwas aufser ihm. „Es ist nie etwas ganz in sich selbst und durch sich selbst. Die „endliche und fühlende Individualität fühlt also *Bedürfnisse*, ein „Verlangen nach etwas, das ihr fehlt. Je weniger der endlichen „Individualität fehlt von demjenigen, dessen sie zur Ergänzung „und Erhaltung ihres mangelhaften Daseyns bedarf oder zu be-„dürfen glaubt, und je mehr zu diesem Fehlenden hinzukommt, „desto glücklicher fühlt sie sich, wenigstens auf Augenblicke", sie geniefst ihres Lebens, empfindet Freude, — ein Gefühl, das unerklärbar und unbeschreiblich ist (S. 330)." — „Wie ein ab-„solut vollkommener Geist im Bewufstseyn seiner Vollkommenheit „absolut glücklich oder selig seyn kann, davon haben wir wieder „nur einen mystischen Begriff." — „Als eine aus der höchsten „Lebensthätigkeit von selbst entspringende und über alle Bedürf-„nisse erhabene Glückseligkeit denken wir uns die göttliche, wenn „wir einen fühlenden Gott verehren; und einen gefühllosen kön-„nen wir nicht verehren, weil er keiner moralischen Eigenschaft „fähig wäre." — „Der Begriff von derjenigen Glückseligkeit, „deren nur ein denkender Geist fähig ist, bleibt also ein wahr-„haft moralischer Begriff. Ein Leben ohne Leid und Freude ist „nur ein Pflanzenleben. Ein Mensch, den das Gute nicht freuet, „ist kein guter Mensch. Ein Gott ohne Seligkeit ist kein leben-„diger Gott. Da nun alles endliche und fühlende Daseyn nach „Glückseligkeit strebt, und da auch der Mensch, der das Gute „nicht blofs in der Absicht will und thut, um glücklicher dadurch „zu werden, doch auch seine innige Freude am Guten hat, und „in seinem natürlichen Streben nach Glückseligkeit seine natür-„liche Bestimmung erkennt; so entsteht die Frage: woher diese „Bestimmung, ohne die kein endliches Daseyn ein fühlendes seyn
623 „kann? Aus welcher ewigen Lebensquelle ist dieses unendliche „Streben entsprungen?" —

So Vieles über die soeben dargelegte Denkreihe zu erinnern wäre, so müssen wir uns doch auf nur wenige Bemerkungen beschränken. Der Verfasser nimmt in diesem und dem nächstfolgenden Abschnitte *selig* für gleichbedeutend mit: *absolut glücklich*, also Seligkeit für einerlei mit absoluter Glückseligkeit. Es mag auch seyn, dafs das Wort *glücklich* ursprünglich bedeutet: alles was gefällt *), aber nach dem jetzigen allgemeingeltenden Sprach-

*) Falls man *glück* von *gleich* (gelegt, eben, *to like* gefallen) ableitet, sowie man noch jetzt sagt: *Ungleiches*, statt: *Unglückliches*. Da aber im Eng-

gebrauche bedeutet Glück: alles was sich in Ansehung eines Wesens von aufsen, ohne dessen Absicht, und aus aüfseren Gründen, Ursachen, und Veranlassungen begiebt, und dabei dessen Wesenheit und Bestimmung gemäfs und förderlich ist. Aber unter selig wird der rein innere Zustand des befriedigten, bejahigen Selbstgefühles verstanden. Daher bedeutet *Seligkeit* den Zustand des befriedigten, bejahigen Selbstgefühles, als inneren Zustand; Glückseligkeit aber, die Seligkeit endlicher Wesen, welche und sofern sie durch das Glück, das ist durch das, was selbiges von aufsen betrifft, bestimmt und davon theilweis abhangig ist. Daher findet für Gott kein Glück, also für Gott auch nicht Glückseligkeit statt, sondern Gott ist unbedingt *selig*, erhaben über Glück und Unglück, als welches lediglich das Loos endlicher Wesen ist. Daher mufs auch am Menschen unterschieden werden sein Streben nach reiner innerer, gottähnlicher Seligkeit, von seinem Streben nach Glück und nach Glückseligkeit; und ferner die Freude am Guten, weil und sofern es *glücklich* gelungen, von der Freude am Guten, weil und sofern es in reinem, gottähnlichen Wollen und Wirken ein inneres, an sich Wesenliches ist. Ebendefshalb mufs auch für den Menschen seine Bestimmung und Fähigkeit zur Seligkeit, von seiner Bestimmung und Fähigkeit zur Glückseligkeit unterschieden werden. Nicht aber der richtige Wortgebrauch ist es, was wir hier zumeist zu finden wünschten, sondern die wesenlichen, soeben von uns angedeuteten Unterscheidungen der Begriffe selbst, die wir hier gänzlich vermissen, sowie auch die Erklärung der Bestimmung des Menschen und der Menschheit. (Siehe was zuvor über *Freude*, *Lust*, und *Seligkeit* bemerkt wurde).

„*Schlüsse, die von diesem Standpunkte aus zum Glauben* „*an einen göttlichen Urgeist im Sinne des reinen Theismus* „*führen.*“ (S. 332 — 335).

Auf obige, zuletzt vom Verfasser aufgeworfene Frage nach dem Ursprunge des Strebens nach Glückseligkeit, giebt nun „eine „Philosophie, die vor den Grenzen des menschlichen Wissens „stehen bleibt“, eine „von den bekannten Antworten des Atheis„mus und des Pantheismus“ verschiedene, und „den Skeptiker „widerlegende“ Antwort, welche der Verfasser in Folgendem ausspricht.

lischen noch das Hauptwort: *luck*, *Glück*, und im Islandischen *lucka*, im Dänischen *lykke*, da ist, und im Islandischen *log*, *Flamme*, so kann es auch ein auf *Licht*, *Lust* und *Wohlgefallen* bezugliches Urwort seyn, verwandt mit *locken*, *locker*, *lugen* u. s. w.

„Der Glaube, der aus der Vernunftidee des Göttlichen ent-
624 „springt, mufs auch in diesem Labyrinthe den Verstand zurecht- „weisen.“ Wenn aber dieses ist, so führt ja die Idee, und die Forderung der Glückseligkeit, nicht, wie die Ueberschrift besagt, zum Glauben an einen göttlichen Urgeist im Sinne des reinen Theismus, sondern umgekehrt, dieser Glaube wird zu dieser Schlufsreihe, als Leitfaden aus diesem Labyrinthe, schon hinzugebracht, und der Glaube an Gott wird dadurch etwa nur erweitert durch das ebenfalls nur glaubig aufgefafste, an sich theoretisch und speculativ zu betrachtende aber auf *diesem* Standorte, nur erst problematische Moment der *Seligkeit*, oder, wie der Verfasser ungehörig den Eudämonisten sagen läfst, der *absoluten Glückseligkeit* Gottes. Diese Zurechtweisung ist nun im Folgenden so ausgesprochen.

„In dem höchsten Lebensgefühle des denkenden Geistes liegt „das Streben nach einer Glückseligkeit, die eben so verschieden „ist von dem Wohlbefinden des Wurms, wie die Vernunft von „dem thierischen Instinkte. Aber alles Streben nach Glückselig- „keit, von der niedrigsten bis zur höchsten, ist ursprünglich „eine und dieselbe Wirkung des gefühlten Mangels, ohne wel- „chen keine fühlende Individualität eine endliche ist.“ Keineswegs aber entspringt das Streben nach Glückseligkeit, sowie überhaupt kein Streben, rein und allein oder erstwesenlich aus dem gefühlten Mangel, sondern aus dem bejahten Gefühl des schon vorhandenen Wesenlichen und Beseligenden, und aus dem Vorgefühle des als möglich vorgeschauten, in der Wirklichkeit noch mangelnden. „Die Freude selbst ist ursprünglich ein und das- „selbe Gefühl auf allen Stufen der Animalität und der höheren „Geistigkeit. Nun wäre aber ohne dieses Gefühl auch der höchste „Geist nicht der Gott, der sich uns in der Vernunft durch die „höchste der Ideen kund thut; denn von einem absolut vollkomm- „nen Wesen, das nicht selig wäre im Gefühle seiner Vollkommen- „heit, können wir uns keinen vernünftigen Begriff machen, weil „moralische Vollkommenheit ohne Gefühl ein Unding ist, und „die Lust am Guten zur moralischen Vollkommenheit gehört.“ Hier aber war der Verfasser, selbst wenn man ihm alles Frühere zugesteht, nur zu sagen befugt: weil wir von moralischer Vollkommenheit ohne Gefühl keine Vorstellung haben, indem von *unserer* moralischen Vollkommenheit das Gefühl soeben unabtrennbar gefunden wird, sonach die Lust am Guten zu *unserer* moralischen Vollkommenheit gehört. (Vergl. unten 711 ff.) — „Fassen „wir nun das allgemeine Drängen und Streben der fühlenden „Wesen, die nicht Gott sind, nach einer Glückseligkeit, von der „sie nur einen Theil erreichen, im Bewufstseyn des wahrhaft

„Göttlichen“, vielmehr: Gottes, „auf, so können wir uns zwar
„immer noch hypothetisch vorstellen, dafs dieses alles nur Wir-
„kung einer blinden Naturnothwendigkeit sey; aber die Idee des
„Göttlichen“ selbst, vielmehr: Gottes, „duldet diese Vorstellung
„nicht. Sie dringt dem Verstande das Urtheil ab, dafs die Urquelle
„aller Freuden und alles Strebens nach Freude im endlichen Da-
„seyn ein absolut seliger Geist seyn müsse, dem die vernunftlose 625
„Animalität jeden Genufs ihres traumartigen Daseyns verdankt,
„ohne es zu wissen, und dem der denkende Geist im Bewufst-
„seyn seiner höheren Bestimmung wirklich dankt. Dieser Trieb
„einer überirdischen Macht zu danken für den Lebensgenufs, der
„uns aus der ganzen Natur zuströmt, liegt so tief im Menschen,
„und hängt so tief mit den übrigen moralischen Gefühlen zusam-
„men, dafs er sogar in den falschen Religionen als eines ihrer
„edelsten Elemente erscheint. Jemehr das Moralische in einer
„Religion sich läutert, desto reiner wird auch dieser Dank. Aber
„auch verschmähend einen Genufs, der nicht mit dem Bewufst-
„seyn der Würde der menschlichen Natur übereinstimmt, erken-
„nen wir doch — — in uns die Lust der Liebe zum Guten, und
„den Werth eines Lebensgenusses, der sich der göttlichen Selig-
„keit nähert. Von diesem beglückenden Gefühle erfüllt, vermag
„man nicht zu denken, dafs die Macht, aus der alle Freuden des
„Daseyns entquillen, eine andere seyn könne, als der absolute
„in seiner moralischen Vollkommenheit selige Urgeist. So wird
„der Dank zur eigentlichen Anbetung. An den wahren Gott glau-
„bend, vermifst man sich dann nicht, weiter ergründen zu wol-
„len, warum der unverschuldeten Leiden, — denn wenigstens
„leiden doch alle vernunftlose Naturen, und auch der Mensch in
„seiner ersten Kindheit, soviel wir wissen, unverschuldet — so
„viele und so furchtbare sind.“ Hiemit aber springt der Ver-
fasser in ganz andere Denkreihen über, in die Lehre von Schuld
und Unschuld, von Leiden und Freuden die die Unschuld und
die Schuld begleiten, oder beiden folgen, — ob es so ist, und
wie und warum es so ist; von dem sittlichen Zustand in der
ersten Kindheit, und ob dieses Erdeleben unser erstes gewesen,
und in andre Lehren mehr. — Dann wendet er sich zu der Be-
ziehung der Glückseligkeit zur Gerechtigkeit Gottes, ebenfalls
einer bishieher von ihm ganz unerörterten Idee; und sagt: „Man
„glaubt dann auch an eine göttliche Gerechtigkeit, die auf das
„irdische Leben ein andres folgen läfst, und jedem fühlenden
„Wesen im ganzen Laufe seiner Bestimmung so viele Freuden
„zutheilt, dafs jedes, wenn es dieses Ganze“ (*welches* Ganze?)
„durchschauen könnte, für das Glück des Lebens den Urheber
„aller Dinge preisen müfste.“ — Aber wenn man weiter nichts

vorausnimmt und schon einsicht, als dasjenige, was der Verfasser in dieser Schrift bishieher vorgetragen hat, so stehen dieser letzten Behauptung gar viele andere Behauptungen entgegen, die mit dem vom Verfasser entwickelten Gottglauben, in ebenso wesenlicher Beziehung sind, als die hier empfohlne Behauptung. Vorzüglich aber stellt sich derselben die aus der Anerkenntnifs der menschlichen Freiheit in Beziehung zu Gottes Liebe und Gerechtigkeit hervorgehende Behauptung entgegen: dafs Gott nur diejenigen selig macht, welche im Guten beharren, dafs aber diejenigen unselig werden, die im Bösen beharren; und dafs Gott überhaupt freien endlichen Wesen auch nur diejenige, und nur so viel Glückseligkeit verleihe, als sie defs würdig sind. Man kann also der Meinung seyn, dafs in dieser allgemeinen Beglückungslehre mehr „ein gutmüthiges und nichts beweisendes „Gefühl sich ausspreche (S. 335)" als ein in der Vernunft gehörig bestimmtes und begründetes Urtheil, ohne dafs man defshalb
626 nöthig hätte, „kein Urtheil vernünftig zu finden, das nicht aus „unbezweifelten Vordersätzen durch einen Schlufs erhärtet wird", wie der Verfasser von Dem behauptet, der seinen hier zuletzt erwähnten Ausspruch nicht gelten läfst.

Allerdings ist in diesem Gedankengange Ahnung der Wahrheit; aber das erste Mangelhafte daran ist, dafs unbestimmt bleibt, was Das eigentlich seye, welches als Inhalt der Bestimmung des Menschen ihm „Lebensgenufs, Freude, Glückseligkeit", gewähre, und gewähren solle und dürfe. Diefs zu bestimmen, ist um so nöthiger, als der Begriff der Glückseligkeit nur ein *moralischer* Begriff ist, sofern Glückseligkeit Freude am Guten ist (S. 331). Wenn der Vernunftglaube, „dafs Gott jedem fühlenden Wesen im ganzen Laufe seiner Bestimmung so viele „Freude zutheile, dafs es ihn dafür preisen müfste", sich lediglich an das „beglückende Gefühl der Lust der Liebe zum Guten, „und des Werthes eines sich der göttlichen Seligkeit nähernden „Lebensgenusses" hält: so hält er selbst weder die theoretische, speculative Prüfung aus, wenn das Unglück und die Unseligkeit in der Welt tief genug erwogen wird, noch insbesondere die Lebensprüfung der eignen Unglückseligkeit und Unseligkeit, indem er dann durch dieses negative Gefühl, schon wenn es jenem positiven an Stärke gleichkommt, ausgetilgt wird. Wohl aber besteht der Vernunftglaube, dafs Gott für alle endliche Vernunftwesen auch Lust und Schmerz, Freude und Trauer, gerecht und weise, Allen gleichförmig mifst und zutheilet, auch im Sturme und in der Pein des Unglücks, — jede Prüfung, wenn diese Ueberzeugung in der Grunderkenntnifs Gottes, und darin zunächst in der Einsicht gegründet ist: dafs der Inhalt, der Zweck und

die Bestimmung des Einen Lebens Gottes, und auf endliche Weise auch des endlichen Lebens jedes endlichen Vernunftwesens, des Reichs der Geister und der Menschheit die Verwirklichung der Wesenheit Gottes in der Zeit, das ist Gott selbst als das Eine Gute, ist; und daſs mithin Seligkeit und Glückseligkeit diesem Einen Guten nur untergeordnet sind, sofern sie selbst als Gegenstände einer sittlichen Zweckstellung angesehen werden dürfen; welche Einsicht selbst als *reine* Wahrheit von Lust und Schmerz, von Seligkeit und Unseligkeit, von Herz und Gefühl ganz unabhangig, und eben dadurch wahrhaft beruhigend und tröstend ist.

Nunmehr geht der Verfasser „von diesen Betrachtungen zur „genaueren religiösen Ansicht des eigentlich Moralischen im Men„schen über" (S. 335 f.) und betrachtet „die moralische Freiheit „in ihrer Beziehung auf den religiösen Glauben" (S. 336 ff.).

„Ein noch weiteres Feld", heiſst es nun weiter, „zu Betrach„tungen, die den religiösen Glauben nach dem Princip des reinen „Theismus wecken und beleben, öffnet sich dem vorurtheilsfreien „Verstande; wenn wir das *eigentlich und im höheren Sinne Mora„lische*, dem das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit nur 627
„als wesentlicher Bestandtheil eines moralischen Daseyns über„haupt in der endlichen und fühlenden Individualität zum Grunde „liegt, zum Gegenstande des besonnensten Selbstdenkens machen." Ein Verstand wird schwerlich vorurtheilsfrei, und das Selbstdenken wird nicht im vollen Sinne besonnen seyn, solange übersinnliche Gegenstände der Speculation auſserhalb der im Princip gebildeten Wissenschaft abgehandelt werden, wie von unserem Verfasser geschieht. Nur wenn man weiſs, was eben das Moralische an sich und in sich ist, wird man auch erfahren, wie sich der Glückseligkeitstrieb und die Glückseligkeit selbst dazu verhalten, und insonderheit, ob dieser Trieb und die Glückseligkeit selbst, und wiefern, ein „wesentlicher Bestandtheil" des *sittlichen* Lebens, oder vielmehr nur ein sich selbst einstellendes, unwillkührliches Phänomen desselben sind. Dann wird man sich dem unbestimmten Reden von eigentlicher und nichteigentlicher, von höherer und niederer Moralität endlich entschlagen. — „Denn", setzt der Verfasser hinzu, „dieses eigentlich Moralische, das nicht „von dem Glückseligkeitstriebe ausgeht, ist das *Ehrwürdige*, das „auch den höchsten Geist, nach dem Princip des reinen Theismus, „zum Gegenstande einer vernünftigen Anbetung macht, und die „Religion mit einer Tugend verschwistert, der die Pflicht wahr„haft heilig ist." Aber alle diese Aussagen helfen zur Hauptsache nichts, da man hierdurch nicht erfährt, weder was das Gute als Gegenstand des heiligen Willens für Gott, noch was das

Gute als Gegenstand der Pflicht für den Menschen eigentlich ist,
worin es besteht, und wodurch es ehrwürdig ist. Hierüber ha-
ben wir in dieser ganzen Schrift keine Auskunft gefunden, soviel
auch vom Moralischen geredet wird. — Nach dem Vorigen (S. 334)
wurde schon der Dank für das dort beschriebene beglückende
Gefühl der Lust und Liebe zum Guten zur eigentlichen Anbe-
tung. — „Da nun", erklärt der Verfasser ferner, „nach einer
Moral, die nur Glückseligkeitslehre seyn will, die Heiligkeit der
Pflicht vor dem aufgeklärten Verstande sich selbst zerstöre, „so
„kommen wir also auf den Punkt zurück, wo ein Princip der
„*Uneigennützigkeit*, das sich auf keinen Glückseligkeitstrieb zu-
„rückführen läfst, gegen die Argumentationen der Glückseligkeits-
„moral behauptet werden mufs, wenn die wahre Religion nicht
„ihre festesten Stützen im aufgeklärten Bewufstseyn entbehren
„soll." Aber das System des Absolutismus zeigt dagegen, dafs
die Religion im Menschen überhaupt nicht die Moralität zur
Stütze bedürfe, wohl aber umgekehrt die Moralität der Religion
„als Stütze", das ist als höherer Grundlage bedürfe. (Man sehe
628 unsere frühere Erörterungen 49, 52, 54). Dann, dafs man zuvor
rein an sich die Wesenheit des Moralischen wissenschaftlich er-
kennen müsse, um alle gedenkliche irrige Argumentationen da-
wider, auch die der sogenannten Glückseligkeitsmoral auflösen zu
können. „Aber", so setzt der Verfasser fort, „diese Moral der
„Uneigennützigkeit, über die wir uns noch weiter verstehen müs-
„sen, schliefst auch die Anerkennung einer moralischen *Freiheit*
„in sich, die über die natürliche Causalverbindung der Dinge im
„Weltall erhaben, das menschliche Daseyn noch auf eine andere
„Art, als durch die natürliche Weltordnung, mit dem göttlichen
„Urgeiste unmittelbar verbindet. — In den Grenzen der Religions-
„philosophie ist kein Raum zu einer umständlichen Erneuerung
„des alten Streites des *Determinismus* mit dem *Indeterminismus*.
„Aber die Hauptpunkte müssen hier in Erinnerung gebracht wer-
„den." — Wir halten es jedoch nicht für nöthig, hierbei Punkt
für Punkt zu folgen; weil der Verfasser die Idee der Freiheit
selbst weder bestimmt ausgesprochen, noch wissenschaftlich ab-
gehandelt hat, ohne Welches alles Reden über diese Gegenstände
vergeblich und unbeendbar ist. Das einselne Moment der Frei-
heit, welches hier (S. 340 B.) erwähnt wird, ist: „dafs im mo-
„ralischen Bewufstseyn über den Trieben und determinirenden
„Gefühlen und über der Verkettung und der Intensität der Vor-
„stellungen eine höhere Kraft liege, die das ganze psychologische
„Triebwerk selbstthätig beherrscht, und möglich macht, dafs es
„von uns abhängt, den Trieben und Gefühlen und den Reizen
„der Vorstellungen nachzugeben, oder sie zu unterdrücken, und

„entweder dieser oder jener Vorstellung zu folgen, weil wir es „wollen.“ Aber abgesehen davon, daſs der Wille auch eine „psychologische“ oder vielmehr *psychische* Erscheinung ist, entspringt nun eben die Frage, was der Wille ist, und wonach der Wille bestimmt wird, und inwiefern diese Bestimmung des Willens mit Freiheit geschieht. Auch ist das erwähnte psychologische Triebwerk ebenfalls nicht genau geschildert, und nicht wissenschaftlich erörtert worden. Durch alles Dieſs erfahren wir aber nichts über Gegenstand und Form des Willens, und nichts über die Wesenheit der Freiheit; ohne Dieses aber ist aller Streit des Determinismus und Indeterminismus leer und erfolglos.

Allein bei den Gründen, womit der Verfasser den „Einwendungen“ begegnet, „welche gegen die Möglichkeit der Freiheit „eines endlichen Wesens auch aus dem reinen Theismus hervor-„gehen“, müssen wir kritisch verweilen. Zuförderst will der Verfasser (S. 346) beweisen, daſs der Glaube an Freiheit mit 629
keinem Absolutismus bestehen könne, „welchen Begriff man sich auch vom Absoluten mache.“ Denn der Absolutismus wolle auch erklären, „wie die relative Wirklichkeit in der absoluten, oder „das Endliche im Unendlichen gegründet ist. Aber erklären wol-„len, wie Freiheit in etwas Anderem gegründet ist, heiſst, sich „selbst widersprechen; denn schon dadurch, daſs man sich eine „Ursache der Freiheit denkt, wird der metaphysische Begriff von „Freiheit zerstört.“ So behauptet nun zwar der Verfasser, hat aber im Geringsten nicht den Versuch gemacht, es zu beweisen; nicht einmal den „metaphysischen Begriff der Freiheit“, auf den er sich beruft, hat er auch nur ausgesprochen. Sondern er schlieſst sogleich weiter: „Also muſs Freiheit eines endlichen „und aus dem Absoluten entsprungenen Wesens entweder zu den „sich selbst widersprechenden Dingen gezählt, oder die Unmöglich-„keit irgend einer Deduction dieser Freiheit muſs zugestanden wer-„den.“ — Wenn aber sowohl die Idee des Grundes, als die Idee der Ursachlichkeit, und darin insbesondre auch die Idee der Freiheit in wissenschaftlicher Bestimmtheit erkannt werden, so zeigt sich, daſs Freiheit selbst, auch als Eigenschaft Gottes, nur eine bestimmte Sphäre oder Gebiet der Ursachlichkeit seye, die mithin als untergeordnet enthalten ist in der Einen, selben und ganzen Ursachlichkeit; und zugleich: daſs sowohl die ganze Ursachlichkeit selbst als auch die freie Ursachlichkeit, in Gott als dem Einen, selben, und ganzen Wesen gegründet ist. — Wenn die Freiheit auch nur gedacht wird als die Ursachlichkeit, das Zeitlich-Individuelle gemäſs einem ewigen Begriffe zu bestimmen, so sieht man schon ein, daſs es dieser Idee der Freiheit nicht nur nicht widerstreite, nach ihrem Grunde zu fragen, sondern daſs,

da sie eine bedingte auf ewige Weise bestimmte Wesenheit ist, sogar der denkende Geist die Frage nach ihrem Grunde mit Fug erhebe, und sich dieser Frage nicht entschlagen könne. Beide Glieder des vom Verfasser ausgesprochnen Dilemma fallen bei dieser Einsicht weg. Wir halten es also für möglich, und für die Wissenschaft der Moral für grundwesenlich, dafs die Freiheit im Princip deducirt werde; und sie wird im System des Absolutismus in der Entwickelung der Kategorie der Causalität geleistet. Wenn wir aber auch zugeben müfsten, dafs diese Deduction noch nicht geleistet seye, oder sogar, dafs sie von keinem endlichen Geiste geleistet werden könne, so würde defshalb dennoch die Ueberzeugung als begründet bestehen, dafs die Freiheit, sowohl die unendliche Gottes selbst, als auch die endliche des Menschen, in Gottes Einer, selber, ganzer Wesenheit ihren bestimmten *ewigen* Grund habe. Wir können daher auch dem Verfasser nicht beistimmen, wenn er sogleich weiter sagt: „Wer aber diese Un„möglichkeit anerkennt, mufs Partei nehmen gegen jeden, das „Endliche aus dem Unendlichen deducirenden Absolutismus, also „auch gegen den rein theistischen Absolutismus, der begreiflich „machen will, wie ein absolut freier Gott Schöpfer der relativen
630 „Freiheit eines endlichen Wesens seyn könne.“ Besser aber, als Partei nehmen, wäre es, die Sache gründlich zu untersuchen. — Der Verfasser redet hier beilaüfig von einer Art Absolutismus, die er zuvor nicht erwähnt hat, von dem *rein theistischen Absolutismus.* Warum hat er also oben nur von dem sogenannten dialektischen, und mystischen Absolutismus gehandelt? — Vielleicht, weil er den *rein theistischen Absolutismus* doch auch entweder für einen dialektischen oder für einen mystischen hält? — Aber dieses auch angenommen, so ist ein *rein theistischer* Absolutismus in beiden Fällen ein anderer, als der oben vom Verfasser abgehandelte; denn letzterer „stimmt“, nach der Meinung des Verfassers wenigstens, „in den Resultaten mit dem eigentlichen Atheismus „zusammen“. (327), kann also kein „*rein theistischer*“ Absolutismus seyn. Aber mit dem rein theistischen Absolutismus*) hat es die Glaubenslehre des Verfassers, die er für die eigentliche ganze Religionsphilosophie hält und giebt, die mithin statt des rein theistischen Absolutismus als Religionsphilosophie gelten soll, zunächts zu thun, und sich nur dadurch zu bewähren, dafs sie den

*) Wir haben oben (10 ff.) erinnert, dafs auch *Schelling* behauptet, sein System des Absolutismus seye selbst das System des Theismus, des *reinen*, *eigentlichen*, versteht sich. Und unser Verfasser hat diese Behauptung *Schelling's* keineswegs entkräftet oder widerlegt. Auch unsre Lehre hat sich schon in der Grundlegung der Sittenlehre, und in der Schrift: Urbild der Menschheit, als rein theistischer Absolutismus ausgesprochen.

rein-theistischen Absolutismus als unmöglich erweise. Auch unser System der Wissenschaft ist zugleich System des Theismus, es ist rein-theistischer Absolutismus; und wir setzen es in dieser kritischen Arbeit in seinen Resultaten der Glaubenslehre des Verfassers entgegen, welche ebendeſshalb, weil sie *Glaubenslehre* der Religion ist, nicht *Wissenslehre*, nicht *Wissenschaft*, nicht *Philosophie* der Religion seyn kann. — Der rein theistische Absolutismus nun, zu dem auch wir uns bekennen, wird durch den letztangeführten Satz des Verfassers schon darum garnicht getroffen, weil in selbigem Gott als der ewige Grund seiner eignen Causalität und seiner freien Causalität insbesondere, sowie untergeordnet auch der Causalität der endlichen Wesen, und ihrer freien Causalität insbesondere erkannt und anerkannt wird; nicht aber in dem Sinne, als würde Gott als Schöpfer derselben der Zeit nach, als wäre die Causalität überhaupt ein Zeitliches, und als wäre die zeitliche Causalität selbst der Zeit nach entstanden und einst nicht gewesen, und als hätte die Freiheit als solche ihr Erstwesenliches in der Zeit. Und wenn der Verfasser hinzusetzt: „Also muſs der Glaube an diese Freiheit entweder aufgegeben, oder zurückgeführt werden auf den über alle Erklärungsgründe erhabenen Begriff vom *Wunder des endlichen Daseyns*. „Der Absolutismus spottet dieses Begriffs“; — er spottet aber nicht dieses Begriffs, — denn die Wissenschaft spottet überhaupt nicht, — sondern er widerlegt und verwirft diesen Begriff, sofern dadurch überhaupt etwas Bestimmtes gesagt wird. Der Verfasser wäre nur befugt zu sagen: soweit *mein* Denken und Wis- 631
sen reicht, kann ich die Freiheit des endlichen Vernunftwesens, und wie sie mit der Freiheit Gottes und durch die Freiheit Gottes ist und besteht, soeben nicht erklären; nun nenne ich dasjenige Endliche, was nicht erklärt werden kann, ein Wunder, folglich ist die Freiheit der endlichen [*Wesen*], *für mich*, ein Wunder; und da ich ebensowenig erklären kann, wie überhaupt ein endliches Daseyn mit Gottes unendlichem Daseyn und durch selbiges seye und bestehe, so ist überhaupt auch alles endliche Daseyn *für mich* ein Wunder, solange ich nicht diese Einsicht gewinne; und da ich es für unmöglich halte, daſs je ein endliches Wesen dieſs einsehen und erklären könne, so halte ich das endliche Daseyn *für mich* und *für alle endliche Wesen* in Ewigkeit für ein Wunder; nicht aber, weil es überhaupt über alle Erklärungsgründe an sich erhaben wäre, denn Gott sieht ein, wie Gott Ursache alles Endlichen ist, — sondern weil diese Einsicht über die Erkenntniſsfähigkeit und Fassungskraft meines Geistes und aller endlichen Geister erhaben ist.

Dieſs ist auch wohl der Sinn des Verfassers; denn er setzt

hinzu: „Aber die wahre Philosophie, vertraut mit den Grenzen „alles menschlichen Wissens, stellt nicht nur das Wunderbare „überhaupt in diesem Sinne, nehmlich das schlechthin Unerklär- „bare und doch unbezweifelbar Wirkliche, über das Erklärbare; „sie verwirft auch den Begriff von einer dem Menschen von Gott „verliehenen Freiheit nicht defswegen, weil dieser Begriff sich „selbst zerstört, sobald wir ihn metaphysisch zu deduciren ver- „suchen.“ Es mufs den aufmerksamen Leser Wunder nehmen, wie der Verfasser der sich selbst erkennenden Vernunft vertrauen, und dieses Vertrauen zur Grundlage alles seines Philosophirens und seiner Glaubenslehre insbesondre machen kann, wie er annehmen kann, dafs sie sich nicht selbst taüsche, und sich doch auch dabei beruhigen, dafs sie in Ansehung der endlichen Freiheit, sobald sie dieselbe mit der göttlichen Freiheit zusammendenken will, sich, nach seiner unbegründeten Meinung, dermafsen selbst widerspricht, dafs „dann dieser Begriff sich selbst zerstört.“ Der Verfasser bleibt hiemit bei einer der *Kant*'schen Antinomien hangen, ohne auch nur, wie *Kant* gethan, den Versuch zu machen, sie zu lösen. Dafs er hiebei ausruft: *Wunder*, kann zu gar nichts helfen; es ist dem Geiste der Philosophie rein zuwider, und ist genau genommen eine Tautologie mit dem: *unerklärbar*! — Würde auch unter: *Wunder*, in Bezug zu Gott ein Wirkliches gedacht, welches nach den Gesetzen des zeitlichen Werdens und Wirkens und Zusammenwirkens der endlichen Wesen nicht begriffen werden kann, so wird doch selbst dann unter Wunder noch eine Wirkung der Ursachlichkeit Gottes gedacht; mithin würde auch die als ein Wunder betrachtete endliche Freiheit dennoch gedacht als eine von Gott verursachte; wobei der Umstand, ob wir endliche Geister diese Verursachung begreifen können oder nicht, der allgemeinen Anerkennung dieser Verursachung keinen Eintrag thut. Uebrigens ist garnicht ersichtlich, wefshalb der Begriff einer *zeitlichen* Causalität nach Ideen, das ist der Begriff der Freiheit, dadurch zerstört werden sollte, dafs eingesehen wird, dafs die zeitliche Causalität überhaupt und insbesondre auch die nach Ideen, *ewig* verursacht seye.

632 Weiter aüfsert der Verfasser hierüber: „die Metaphysiker, „die sich vermessen, Unmöglichkeit der Freiheit eines endlichen „Geistes zu demonstriren, vergessen, dafs sie mit allen ihren Cau- „salitätsbegriffen doch nicht beweisen können, *dafs eine entstandene* „*Thätigkeit nicht durch sich selbst fortwirken könne*, *als wäre sie* „*nicht entstanden*. Und eben diefs ist das *Geheimnifs* unserer „Freiheit.“ — Diese letztere Aüfserung kann doch auch nichts weiter bedeuten sollen, als dafs die Freiheit für den Verfasser ein *Geheimnifs* ist, weil er die Freiheit nicht wissenschaftlich er-

kennt. Sollte es heiſsen, die Freiheit ist absolut, für alle endliche Geister unerkennbar, unwiſsbar, als ein absolut Unerklärliches oder als ein absolutes Wunder, so hätte der Verfasser zuvor den Beweis der Unmöglichkeit dieser Erkenntniſs für jede endliche Menschenvernunft zu führen gehabt, welches er nicht geleistet hat. — Ueberhaupt kann man nicht vorsichtig genug seyn, durch die unbefugte Behauptung von *Wundern* und *Geheimnissen* der faulen Vernunft oder vielmehr Unvernunft Vorschub zu thun, damit einen Denkstillstand zu proclamiren, und den denkenden Geist von der munteren, rüstigen Arbeit der Weiterforschung abzuhalten. — Ob aber „eine entstandene Thätigkeit „durch sich selbst fortwirken könne, als wäre sie nicht entstan„den“, oder nicht, thut hier garnichts zur Sache; denn das Fortwirken versteht sich wohl, und ist nicht die Schwierigkeit, sondern das Freiwirken. Auch auf dem Gebiete des bloſs reflexiven, und discursiven Denkens, worauf sich der Verfasser befindet, hindert allerdings nichts, zu denken, daſs die endliche freie Thätigkeit auf diese Weise ewig oder auch zeitlich verursacht seye, daſs sie dann zeitstetig durch sich selbst, und zwar frei, fortwirke. Das Entstandenseyn, als ein formales Verhältniſs, ist überhaupt indifferent gegen den Inhalt und die Art des Entstandenen, — also hier gegen Inhalt und Art der Wirksamkeit. Aber der Verfasser wird bei diesem angeblichen Geheimniſs der Freiheit, da er einmal deren Entstehung hier zugiebt, auch die Unvermeidlichkeit der Annahme, „daſs die endliche Freiheit aus „dem Unendlichen entsprungen seye“, ausdrucklich (S. 349) zugesteht, den Gedanken der wesenlichen und unabänderlichen Abhangigkeit der endlichen Freiheit von ihrem Entstehungsgrunde nicht beseitigen können, sowenig als den Gedanken einer fortwährenden Erhaltung, welche nichts anderes, als die *bestehende* ewige Verursachung selbst, ist. Selbst Metaphysiker, die sich keinesweges vermessen, die Unmöglichkeit der endlichen Freiheit demonstriren zu können, müssen gleichwohl behaupten, daſs Ursache und Absache oder Wirkung, nicht wesenheitlich von einander getrennt seyen, bestehn und gedacht werden können.

Um nun zu zeigen, „daſs die Betrachtung unserer morali„schen Freiheit im wahrhaft religiösen Bewuſstseyn zum Glauben „an eine göttliche Urfreiheit führe“, macht der Verfasser (S. 348 bis 351) folgende Behauptungen, die wir indeſs nur in einem gedrängten, aber treuen Auszuge hersetzen. „Wir dürfen die Thatsache, die uns als unsre moralische Freiheit unmittelbar ge- 633
wiſs ist, für keine Selbsttäuschung halten, auch wenn diese Freiheit einen noch so geringen Antheil an dem haben sollte, was wir sind und seyn können. Wir müssen dem unmittelbaren Be-

wufstseyn dieser Thatsache mehr trauen, als den Schlüssen der Metaphysiker, die die moralische Natur des Menschen besser verstehen wollen als sie sich selbst versteht *). *Dafs* aber diese Freiheit aus dem Unendlichen entsprungen ist, wie alles Wirkliche, das nicht das Unendliche selbst ist, mufs zugestanden werden. Aber die Vorstellung, dafs die endliche Freiheit aus einem Absoluten oder Urwirklichen, das in sich selbst durch unbedingte Nothwendigkeit gefesselt ist, entsprungen sei, ist ungereimt. Daraus scheint zu folgen, dafs die Freiheit eines endlichen Wesens eine Urfreiheit voraussetze. Da aber gleichwohl, wie in der obigen Prüfung dieser Versuche gezeigt worden, eine metaphysische Demonstration der Wirklichkeit eines wahrhaft göttlichen Urgeistes aus dem Begriffe der Freiheit unmöglich ist, so kann hier nur der Glaube, der von der Idee des Göttlichen ausgeht, die Stelle metaphysischer Beweise vertreten. Diejenige Freiheit, die wir die unsrige nennen, ist eine moralische und als moralische Freiheit unzertrennlich von dem Bewufstseyn, das unsre Vernunft von sich selbst hat; auch wissen wir, dafs Vernunft als Erkenntnifsvermögen nicht zu trennen ist von dem Bewufstseyn, das unser Ich von seiner moralischen Freiheit hat.“ Was nun der Verfasser hierüber weiter sagt, führen wir wiederum von Wort zu Wort an. „Wir begreifen, dafs dieses Bewufstseyn für „eine unmittelbare Selbsttäuschung erklärt werden mufs, wenn „dem sich selbst denkenden und erkennenden Ich die metaphy„sische, wenn gleich nur relative, Wesenheit abgesprochen wird, „die eben in ihrer Selbstthätigkeit sich selbst erkennt. Aber ob „diese Wesenheit in sich selbst reine Vernunftthätigkeit, oder, „was sie sonst seyn mag in sich selbst und in ihrem unmittel„baren Verhältnisse zum Absoluten, davon begreifen wir nichts.“ Und somit würdigt der Verfasser das Bewufstseyn der freien Selbstthätigkeit zu einer blofsen Vorstellung herab; da er ja selbst bekennt, nicht zu wissen, was die freie Selbstthätigkeit *in sich selbst* ist; — wenn wir ihm auch das Nichtwissen ihres unmittelbaren Verhältnisses zum Absoluten erlassen. Da aber die sich selbst erkennende Vernunft blofsen Vorstellungen, wie der Verfasser (107, 121) selbst lehrt, nicht trauen darf, so darf er auch dieser Vorstellung, von welcher angeblich nicht begriffen und erforscht werden kann, was ihr Gegenstand *in sich selbst ist*, nicht trauen; und schon daher ist die intellectuale Begebenheit nicht als möglich und wirklich anzunehmen, die nun schlüfslich

*) „*Schulze*, philos. Encyclopädie, dritte Ausg. S. 127.“ — Wo ist sie denn aber, diese moralische Natur, die sich selbst am besten, besser als der Philosoph, versteht? und woher weifs man, dafs man damit als Philosoph übereinstimmt? —

der Verfasser also beschreibt. — „Und aus der Tiefe der Unbe-
„greiflichkeit dringt mit der Idee des Göttlichen der Vernunft-
„glaube an ein urfreies Wesen hervor, dessen Freiheit der Ur-
„grund aller Möglichkeit, das aber auch im Selbstbewufstseyn 634
„seiner eignen moralischen Vollkommenheit der wahre Gott ist.
„In dem moralischen Bewufstseyn, das wir von unsrer Freiheit
„haben, ist uns das Gute heilig; und indem wir erkennen, wie
„unsre Würde auf diesem Bewufstseyn ruht, dringt uns die Ver-
„nunft durch die Idee des Würdigsten die Ueberzeugung auf,
„dafs die Urfreiheit, auf welche unsre Freiheit mystisch hindeu-
„tet, als eine wahrhaft göttliche mit dem Urgrunde aller Möglich-
„keit einerlei ist.“ — Da wir aber, wie der Verfasser kurz zuvor
gesagt, nicht einmal je wissen können, „ob unsre Selbstthätig-
„keit *in sich* selbst und in ihrem unmittelbaren Verhältnisse zum
„Absoluten reine Vernunftthätigkeit ist, oder was sie sonst seyn
„mag“, so ist garnicht abzusehen, was eigentlich als bestimmter
Inhalt sowohl an dem Hindeutenden, als an der *mystischen* Hin-
deutung, in dieser Gedankenreihe übrig bleibt. Wenn ich nicht
einmal weifs, ob meine Selbstthätigkeit eine reine Vernunftthätig-
keit ist oder nicht, ja sogar nicht weifs, *was sie sonst seyn mag*,
so kann mir diese nicht gewufste Selbstthätigkeit umsoweniger
als eine Hindeutung auf Das dienen, was „das Göttliche“ oder
das Absolute in sich und in seinem Verhältnisse zu meiner end-
lichen Selbstthätigkeit ist. — Aus der Tiefe der Unbegreiflichkeit
kann übrigens weder ein Wissen, noch ein Ahnen, noch ein
Glauben hervorgehen; wohl aber kann eine Ahnung und ein
ahnender Glaube die von uns noch unbegriffene Tiefe dämmernd
erhellen und in selbige hineinscheinen, bis uns das Licht der
unbedingten Gotterkenntnifs die Tiefe der göttlichen Wesenheit,
nach Gottes ewiger Verursachung, und unter Gottes zeitlicher
Hülfe, erleuchtet, dafs wir die unbedingte unendliche Freiheit
Gottes, und in und unter selbiger auch unsere bedingte, end-
liche Freiheit, als das in, unter und durch Gott, von Gott ewig
verursachte Vermögen und als die Kraft erkennen: *Die Wesenheit
Gottes in der Zeit rein als solche, das ist, als das Gute, zu ver-
wirklichen oder darzuleben.* Die eigentliche Schwierigkeit der Er-
kenntnifs der Freiheit ist für das vorwissenschaftliche Bewufstseyn
darin, dafs das Bewufstseyn derselben, welches eine Thatsache
des Selbstbewufstseyns ist, gleichwohl nicht als unmittelbar ge-
wifs in der unmittelbar gewissen Grundschauung: Ich, mitgege-
ben wird; mithin nicht ohne tiefere Ergründung angenommen
werden kann, dafs das endliche Ich so frei im Wollen und Thun
ist, als es sich zu seyn *erscheint*. Hier kann nur wissenschaft-
liche Gotterkenntnifs helfen; und jedes Berufen auf Gefühl und

Glauben, ohne das Wissen und über das Wissen hinaus, ist schon um deſswillen gänzlich unnütz, weil Gefühl und Glaube der Freiheit nicht weiter reicht als der Gedanke und das Bewuſstseyn derselben, jenachdem es bloſs problematisch, oder ahnend, oder wissend ist; — nach der Erkenntniſs, das ist dem Wissen der Freiheit aber allererst gefragt wird.

„Nothwendiger Zusammenhang der Anerkennung eines mo- „ralischen Gesetzes der Uneigennützigkeit mit dem Glauben „an eine überirdische und göttliche Weltordnung.“

Die dritte moralische Schluſsreihe ist die bei der Idee „*einer überirdischen Weltordnung*“ ankommende. Der Verfasser erinnert zuerst an das oben (580 f.) hierüber Erklärte, sowie wir an unsre dortigen Bemerkungen. „Indem“, sagt hier (S. 353 B.) der Verfasser, „unsre sich selbst verstehende Menschenvernunft, „durch den Begriff von wahrer Heiligkeit der Pflicht, das Gött- „liche im Moralischen, und das Moralische im Göttlichen wieder- „findet, je nachdem wir religiös oder praktisch zu räsonniren „anfangen, verwirft sie auch jede Meinung, nach welcher man „sich beliebig vorstellen kann, das gebietende Vernunftgesetz in „uns könne aus etwas Anderem abstammen, als aus einer absolut „vollkommnen und ehrwürdigen, also auch ihrer selbst sich be- „wuſsten Urvernunft. In diesem Glauben beharrend, gehorchen „wir dem moralischen Gesetze, das unsre Vernunft in sich trägt,
635 „als dem Gesetze einer überirdischen Weltordnung, durch das „ein göttlicher Weltregierer sich den denkenden Geistern kund „thut. Wir begreifen dann zwar eben so wenig, wie vorher, „warum die physische Weltordnung, deren Kenntniſs wir den „sinnlichen Wahrnehmungen verdanken, mit jener überirdischen „nicht immer übereinstimmt, und warum wir aus moralischen „Gründen in die physische Ordnung der Dinge eingreifen sollen, „um den in moralischer Beziehung nachtheiligen Wirkungen der „Natur kräftig entgegenzuwirken. Umsonst bemühen wir uns, zu „erklären, wie die allgemeine Weltordnung, die in Einer göttli- „chen Vernunft gegründet ist, also im Grunde nur Eine seyn „kann, für unsern Verstand in zwei Ordnungen zerfällt, und „warum wir die physische der moralischen unterordnen sollen. „Aber indem wir nicht bezweifeln, daſs beide Ordnungen im „Unendlichen eine und dieselbe sind, vertrauen wir der Stimme „unsers Gewissens, und erwarten die Lösung des Räthsels von „einem künftigen Daseyn.“ Bei aller Versicherung von alle Dem, was man nicht wisse, und nicht wissen könne, werden hier dennoch eine Menge von unklaren und unerwiesenen Gedanken, als Behauptungen zusammengehäuft, und davon geredet, als wenn

sie sich von selbst verständen. Nirgends ist erklärt, was *Welt*, *Ordnung*, *überirdisch*, *moralisch*, *Gewissen* seye; nirgends ist erklärt oder erwiesen, daſs die Naturordnung mit der überirdischen nicht übereinstimme, sogar in moralischer Hinsicht nachtheilig wirke, — vorausgesetzt und behauptet wird es aber; und nachdem ohne Beweis gesagt worden, daſs die *allgemeine* Weltordnung für unsern Verstand in zwei verschiedene, ja sich feindselige „*zerfalle*“, ist sogleich auch beigesetzt, daſs ohne unverständig zu urtheilen, dennoch beide im Unendlichen *eine und dieselbe sind*; daſs mithin die beiden Gedanken eines Zerfallens oder Zertrenntseyns und eines ungeschiedenen Einerleiseyns *derselben Sachen* in demselben Geiste verständigerweise *als zugleich bestehend* sich wohl vertragen.

Wir wollen hiebei unsre Ueberzeugung nicht verhehlen, daſs der Mensch auch die Idee der heiligen unbedingt sittlichen Weltordnung Gottes, und den Gegensatz ihres Gesetzes der sittlichen Freiheit, und des Gesetzes der zeitlichen Nothwendigkeit, wissenschaftlich zu erkennen, und davon weit mehr einzusehen vermöge, als der Verfasser meint. Ueberhaupt kann der wissenschaftliche Forscher nicht vorsichtig und bescheiden genug seyn im Behaupten, daſs das eben vorhandne Maſs seiner Einsicht, bis an die Grenze des menschlichen Wissens schon gelangt sey; wenn er sich zumal auf Mehres und Höheres nicht zu berufen weiſs, als auf voreilige, auſser dem Zusammenhange der Wissenschaft aufgebrachte, apagogische und polylemmatische, folglich mittelbare, angebliche Beweise der Möglichkeit oder Unmöglichkeit. Es ist recht gut, wenn der philosophische Denker menschliche Vernunft und Gottes Vernunft nicht verwechselt, aber ebenfalls wird von ihm gefordert, daſs er seine eigne Einsicht oder die Einsicht des jetzigen Menschengeschlechtes, nicht für das absolute Maſs der von ihm selbst, oder von Anderen, oder von allen endlichen Geistern überhaupt erlangbaren Einsicht halte. Sehr hochachtbare Denker, sogar *Kant*, haben durch voreilige Grenzbestimmung menschlicher Erkenntniſsfähigkeit und Wissenschaft gefehlt.

„*Letzte Reihe der moralischen Schlüsse, die zum religiösen* 636
„*Glauben im Sinne des reinen Theismus führen.*“
(S. 354 — 359).

„Die letzte Reihe der moralischen Schlüsse, die durch die „Kraft der wahren Idee des Göttlichen zu religiösen Glaubens-„gründen werden, ist im Wesentlichen dieselbe, die sich in der „*Kant*'schen Schule den moralischen Beweis des Daseyns Gottes „nennt. — — Unvertilgbar bleiben im moralischen Bewuſstseyn

„die Vorstellungen und Gefühle von *Verdienst* und *Schuld*, und „die daraus entspringenden allgemeinen Begriffe von *Belohnung* „und *Strafe*, welchem Moralprincip man auch huldige." — *Kant* hat indeſs mit Absicht überall da, wo er dem kritischen Geiste treu bleibt, lediglich von *Würdigkeit* und *Unwürdigkeit* zur Glückseligkeit gehandelt, nicht aber die davon wesenlich verschiedenen Begriffe von *Verdienst* und *Schuld*, und von *Lohn* und *Strafe* eingemischt. — „Wer gesinnt ist und handelt", heiſst es weiter, „wie er soll, verdient glücklich zu seyn, und wer wissentlich „gesinnt ist und handelt, wie er nicht soll, verdient nicht nur „nicht glücklich zu seyn; ihn muſs ein Uebel, das in dieser Be- „ziehung Strafe heiſst, treffen, wenn alles in moralischer Ord- „nung seyn soll, es müſste denn über ihn aus besondern Grün- „den Gnade für Recht ergehen dürfen." In dieser Aüſserung vermiſst man ebenso sehr die Klarheit und Bestimmtheit des Gedanken, als die Reinheit und Güte des Gefühls. Woher weiſs denn der Verfasser auch nur Dieſs, daſs irgend ein Mensch *wissentlich*, das heiſst mit ganzer, bestimmter Einsicht und Ueberzeugung daſs und warum er nicht *soll*, gesinnt ist und handelt, wie er nicht soll? Und wenn ihn ein Uebel treffen *muſs*, wenn es eine Forderung des Rechts ist, daſs es ihn treffe, wie kann es wiederum auch nicht stattfinden, oder nicht verhängt werden? — und was soll unter *Gnade* gedacht werden, hier, wo nicht das Geringste geschehen ist, um diese schwierige Idee zu erklären? — Wir dagegen müssen bekennen, den Zusammenhang der reinsittlichen Gesinnung und Handlung mit dem Verdienen glücklich zu seyn, weder einzusehen, noch diese Annahme als ein reines Element oder Moment der reinen Sittlichkeit betrachten zu können. Streng genommen kann nicht einmal gesagt werden, daſs der moralisch Gesinnte und Handelnde *verdiene*, daſs Gott ihm bei Herstellung des Guten helfe, damit das von ihm beabsichtigte Gute gelinge; wohl aber weiſs der moralisch Gesinnte und Handelnde, daſs Gott ihm dann dabei hilft, wenn und sofern das beabsichtigte Gute dem individuellen Rathschlusse Gottes gemäſs ist, nicht aber weil er, das endliche Vernunftwesen, es ist, der es beabsichtigt, sondern weil es gut ist, was er beabsichtigt, — zuhöchst, weil Gott Gott ist. Der reinsittlich Gesinnte und Handelnde weiſs vielmehr, und fühlt es tief, daſs er durch sittlich Gesinntseyn und Handeln garnichts verdiene; denn er weiſs, daſs er dann nur erfüllt, was er schuldig ist, und leider jederzeit nur unvollständig und unvollkommen. Wir können freilich hier Dieſs auch nur behaupten, sowie der Verfasser obigen Satz ebenfalls nur behauptet. Denn um mehr zu thun,
637 um insbesondre nur vorstellig zu machen, was es in Ansehung

Gottes heifsen könne: Gnade für Recht ergehn zu lassen, wären ganz andere wissenschaftliche Vorbereitungen nothwendig, als bishieher vom Verfasser und von uns gemacht worden sind. Die vorstehenden Behauptungen, und dazu die folgende (S. 356): „Wer gesinnt ist und handelt, wie er soll, hat ein inneres, nicht „weiter zu erklärendes Recht auf verdientes Glück“, sind im Zusammenhange eines jeden blofs analytischen, reflexiven und discursiven Räsonnements, wie diese ganze Schrift des Verfassers ist, gänzlich unbefugt, — können weder Geist noch Herz befriedigen, und nur ein Gerede ohne Ende veranlassen. Warum soll denn insbesondre dieses angebliche Recht nicht weiter erklärt werden können? Ist es unerklärbar, so ist der eigentliche Rechtsgrund nicht findbar, mithin auch der Rechtsanspruch unerweislich. Ueberhaupt wird zum Behuf der Sittenlehre, und selbst für die Reinheit der sittlichen Gesinnung und des sittlichen Handelns unerlafslich erfordert, dafs die Idee des Sittlichen erst rein in sich selbst erkannt, und dann erst zu der gleichfalls in sich selbst rein erkannten Idee des Rechts bezogen, und dann erst in der Vereinigung, worin sie mit ihr der Wesenheit beider Ideen gemäfs, steht, erkannt werde. Der Verfasser bestimmt hier (S. 356) das Recht als „einen moralisch begründeten Anspruch“; aber diese Erklärung ist von der einen Seite viel zu eng, und von der andern viel zu weit. Denn das Recht eines endlichen Vernunftwesens überhaupt, mithin auch der Rechtsanspruch, gründet sich auf dessen ganze vernünftige Natur, auf seine Eine, selbe, ganze Wesenheit als Vernunftwesens, nicht blofs auf seine *sittliche* Natur; diese letztere begründet vielmehr nur ein besonderes untergeordnetes Theilgebiet des Rechts; mithin ist des Verfassers Erklärung des Rechts von dieser Seite viel zu eng. Auch ist das Recht nicht blofs ein *Anspruch*, sondern es selbst befafst auch das hergestellte, geleistete *Angesprochene*; der Anspruch ist blofs erst die Forderung, dafs das mögliche Recht ein wirkliches werden *soll*; also ist auch in dieser Hinsicht diese Erklärung zu eng. — Und, von der andern Seite, nicht jeder sittlich begründete Anspruch, geschweige denn *jeder* Anspruch, ist ein Recht; sondern nur dann ist ein Anspruch ein Rechtsanspruch, wenn er ein Recht anspricht, das ist ein Wesenliches, welches in dem Ganzen der von der Freiheit abhangigen Bedingnisse, (oder richtiger: Bedingheit), des vernunftgemäfsen Lebens, oder der Darlebung des sachlich anerkannten Guten, mitenthalten ist.

Der Verfasser will übrigens (S. 358) die Ueberzeugung: „Es „mufs eine *ewige Gerechtigkeit* geben, die nur eine *göttliche* „seyn kann“, ebenfalls aus dem *Gefühle* (S. 358, Zeile 14) entnehmen, und auf dem Gefühle ruhen lassen. — Wohin die Men-

schen kommen, wenn sie sich dieser Denkart überlassen, zeigen die Religionskriege, und die Folterbänke und Scheiterhaufen der Inquisitionsgerichte. Zwar „sieht sich", nach des Verfassers Versicherung, „der Verstand nach einer wissenschaftlichen De-„monstration dieser religiösen Wahrheit vergebens um"; allein wir sagen mit Zuversicht, und in Einsicht in die dafür im Systeme des Absolutismus gefundene Demonstration: er sehe sich nur recht um, und zwar mit Vernunft, und er wird diese Demonstration allerdings finden. Aber, auch bevor diese Demonstration gefunden ist, beruhet die Ueberzeugung von Gottes un-
638 endlicher, unbedingter, überall im Leben individuell waltender Gerechtigkeit auf der Ahnung derselben Vernunftwahrheiten, worauf auch die wissenschaftliche Demonstration beruht, keinesweges aber auf dem Gefühle, welches in Ansehung der Gerechtigkeit ohne diese Ahnung überhaupt nicht, und ohne diese wissenschaftliche Einsicht nicht rein und nicht vollkommen, wirklich ist. — Auch der echte Glaube an Gottes Gerechtigkeit, in dem oben (115—118) erklärten Sinne des Glaubens, gründet sich und lebt zunächst in der Ahnung, rein und vollkommen aber nur in der Erkenntnifs der lebendigen Gerechtigkeit Gottes. Das Gefühl aber erwacht und folgt der Ahnung und Einsicht und dem Glauben, wie überhaupt, so auch hierbei, von selbst, als unausbleibliches Symptom des geistigen Lebens; und hat nur Werth und Würde, nur heilige Kraft und rein göttliches Leben, wenn es in diesem seinen echten und rechten göttlichen Grunde stehet und lebet.

Zum Schlufs unserer Kritik der Abhandlung des Verfassers von den Schlufsreihen, „die den religiösen Glauben im Sinne „des reinen Theismus wecken und beleben", scheinen uns noch folgende Bemerkungen nicht überflüssig.

Der Verfasser hat zwar oben (S. 311 B.) richtig bemerkt, dafs alle Unterscheidungen der betrachteten Schlufsreihen nicht als streng systematische Absonderungen zu verstehen seyen, dafs mithin seine Abhandlung derselben nicht darauf Anspruch mache, streng systematisch, geschweige vollständig zu seyn; auch wäre es unpassend, diefs von der vorliegenden Schrift zu verlangen. An sich aber ist es eine nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für die Kunst, die Menschen zur Religion zu erziehen, wichtige Aufgabe: dafs diese Schlufsreihen in systematischer Genauigkeit und Vollständigkeit eingesehen und dargestellt werden. Diefs kann aber nur dann geschehen, wenn der subjectiv-analytische Haupttheil der menschlichen Wissenschaft (122, 129, 373 ff.) organisch vollendet, und auch der oberste Theil des zweiten Haupttheiles derselben, der unter dem Namen der ersten Philo-

sophie, oder Erstwissenschaft, oder der Metaphysik, verstanden wird, nach synthetischer Methode (813 T. u. N.) entwickelt ist. Dann zeigt sich auch das organisch-synthetische Princip für alle diese Schlufsreihen: jede Wesenheit, welche das endliche Vernunftwesen am Endlichen, das ist an ihm selbst, und an den endlichen Wesen der Welt, als endliche bedingte Wesenheit findet, und bereits im vorwissenschaftlichen Bewufstseyn anerkannt, weist hinauf zu einer bestimmten, unendlichen und unbedingten Wesenheit Gottes, welche mit der endlichen Wesenheit der Reinwesenheit (238, 249, 345) nach einerlei oder gleichartig, aber der Endlichkeit, der Grenzheit und der Beschränktheit und möglichen Verderbtheit der sich am Endlichen findenden Wesenheit 639
nach, von letzterer verneinlich verschieden ist. Dieses synthetische Princip erhält in dem obersten Theile des zweiten, synthetischen Haupttheiles der menschlichen Wissenschaft seine Deduction und seinen Beweis, und seine wissenschaftliche Bestimmtheit; und bereits im vorwissenschaftlichen endlichen, concreten und individuellen Bewufstseyn des Menschen seine ahnende theilweise, sowie in dem durch Wissenschaft erleuchteten, seine volle, lebendige Bewährung. *) — Dieses ist auch für den vorwissenschaftlichen, reinen, zur Religion bildenden und anleitenden Anthropomorphismus das allgemeine synthetische Princip. — Schon *Kant* bemerkte ganz richtig, dafs alle reine Verstandesbegriffe, die er nur als solche, Kategorien nennt, welche an dem Ganzen der Erfahrungserkenntnifs, als an ihrem Inhalte, ihre Gültigkeit haben, durch die Vernunft in unbeschränkte Ideen erweitert werden, welche als göttliche Eigenschaften zusammenkommen in der Einen unbedingten *Idee der Vernunft*, welche zugleich auch das unbedingte *Ideal der Vernunft* sey; so dafs diese Eine höchste Idee und Ideal, alle andre Ideen und Ideale, ja überhaupt alle Wesen und Wesenheiten in sich fasse, welche lediglich als durch

*) Es wird also in folgender Form geschlossen. *A)* Die Idee des Absoluten ist zugleich an sich und in sich die Idee der Vollwesenheit, welche alle und jede Wesenheit in sich schliefst; *B)* Nun ist die Eigenschaft x eine Wesenheit. *C)* Also ist auch x in der Vollwesenheit des Absoluten als dessen Eigenschaft mitenthalten. Dafs aber die Eigenschaft x eine Wesenheit ist, wird epichirematisch dadurch bewiesen, dafs der endliche Geist die Eigenschaft x an und in ihm selbst als seine Wesenheit findet. Diese Schlufsfolge gilt aber nur, wenn erwiesen ist, dafs der endliche Geist hinsichts x mit dem unbedingten unendlichen Wesen der Reinwesenheit nach einerlei ist, welches nur dann stattfindet, wenn x nicht untrennbar mit Endlichkeit behaftet ist. Diefs aber selbst kann nur dann ersichtlich werden, wenn x geradehin an dem Absoluten als eine der unbedingten und unendlichen Wesenheiten desselben erkannt worden ist.

Einschränkungen des Objectes der höchsten Idee seyend gedacht werden können *).

Gehen wir nun von dem eben ausgesprochenen synthetischen Princip aus, so zeigt sich, dafs der Verfasser mehre Schlufsreihen, welche bestimmte Wege des endlichen Denkens zu Gott sind, hier unbeachtet gelassen hat; wovon wir nur zwei erwähnen wollen, die, dem Plane seiner Schrift nach, von erster Wichtigkeit sind. Zuerst, unter den von ihm metaphysisch genannten Schlufsreihen, die Erhebung des Denkens zu Gott mittelst des Begriffes des Grundes und des Begriffes der Ursache. Zwar hat der Verfasser früher von dieser Schlufsreihe selbst Gebrauch gemacht; denn auf selbiger beruht seine ganze Lehre vom reinen Theismus insofern, als deren obere Grundlage „die „Idee des Absoluten“ ist, die er eben lediglich vermittelst der analytischen, aufsteigenden Anwendung des Begriffes und des Satzes des Grundes und der Ursache, welche ohne weiteres und ohne alle Untersuchung als unbedingt gültig anerkannt werden, zur Anerkenntnifs bringt, welche Anerkenntnifs weiter lediglich das unbedingte Vertrauen zu der selbsteignen Vernunft, die sich im Menschen selbst erkenne, und sich nicht taüschen könne, zur unteren, überzeugenden, Grundlage hat; wefshalb dann aber die blofs mittelst des Causalitätsbegriffes in Erinnerung gebrachte
640 „Idee des Absoluten“ nur als ein formaler, inhaltloser Gedanke aufgefafst wird. — Dafs aber eben diese Schlufsreihe, welche der Verfasser selbst zuerst einschlägt, um auch nur zu dem formalen, inhaltlosen Gedanken des Absoluten zu gelangen, der dann erst durch eine zweite ebenfalls analytische Schlufsreihe mittelst der Idee der Vollkommenheit seinen moralischen Inhalt erhält, durchaus keine tiefere, und begründetere Geltung habe, als alle die im letztbeurtheilten Abschnitte dargestellten Schlufsreihen, wird jedem Leser offenbar seyn, der das Vorhergehende durchdacht und erwogen hat. Da nun der Verfasser diese von ihm vorangestellte Schlufsreihe für alle die anderen schon voraussetzt, und zu deren Inhalt und Würdigung hinzubringt, so ist es ein Hauptmangel dieser seiner ganzen Arbeit, dafs er den Begriff des Grundes und den Begriff der Ursache, nicht einmal subjectiv-analytisch, geschweige metaphysisch-synthetisch, erklärt und entwickelt hat, sondern vielmehr dieser Aufgabe unter

*) Man sehe hierüber die hier schon oben (30, 208 N.) angeführte Stelle. Vorzüglich aber verdient in Ansehung aller auch hier betrachteten Schlufsreihen der *siebente Abschnitt* in der Kritik der reinen Vernunft (1818), S. 488—540 erwogen zu werden. — Hieraus ist ersichtlich, wie nahe *Kant* daran war, den theistischen Absolutismus in seine Ueberzeugung aufzunehmen, und somit die Endabsicht aller seiner kritischen Forschungen zu erreichen.

einem nichtigen Vorwande (405) ausweicht. Und in der Abhandlung aller der fraglichen Schlufsreihen hätte wenigstens erwähnt werden sollen, dafs des Verfassers ganze theistische Glaubenslehre selbst auf zweien dieser Schlufsreihen lediglich und allein beruhe, — auf der causalen und auf der moralisch-teleologischen Schlufsreihe, durch deren erstere der Verfasser die noch leere und unbestimmte Idee des Absoluten, und durch deren andere er für diese Idee einen Inhalt gewinnt.

Unter den vom Verfasser sogenannten moralischen Schlufsreihen aber ist gerade die vergessen, welche an sich die erstwesenliche, und daher auch für den moralischen Menschen, auch schon auf dem Standorte des vorwissenschaftlichen, gemeinen *), aber gebildeten, Bewufstseyns, die unmittelbarste und stärkste überzeugende Kraft hat; sowie diese moralische Schlufsreihe auch die einfachste ist und im Systeme der Wissenschaft höher steht, als die moralischen Schlufsreihen der Seligkeit, der Glückseligkeit, und der selbige nach der Würdigkeit austheilenden göttlichen Gerechtigkeit. — Diese Schlufsreihe beruht auf der in ihrer Art unbedingten, und als unbedingt vorausgesetzten Vernunftforderung: dafs das rein gewollte Gute in aller Welt gelinge, weil das Gute das in der Zeit hergestellte oder verwirklichte Göttliche selbst ist. Die Gewifsheit dieser Voraussetzung ist: so wahr Gott lebt; rein und ganz ausgesprochen aber: weil Gott
Gott ist. — Dafs aber das rein gewollte und erstrebte Gute wirk- 641
lich gelinge, und in das innere und äufsere Leben trete, daran ist dem sittlich guten Menschen erstwesenlich, ja genau genommen einsig, gelegen; — Diefs liegt ihm ohne Vergleich ganz anders am Herzen, als seine Glückseligkeit, ja, als seine Seligkeit. Dafs das Gute gelinge, nur diefs achtet er als sein wahres Glück, nicht aber, dafs er sich defs freue. Seine Glückseligkeit und Seligkeit kommt dem reinsittlichen, gottinnigen und gottähnlichen Menschen garnicht als erstbestimmender Zweck und Absicht seines Wollens und Wirkens in den Sinn. Es ist richtig gesagt, dafs er schon die Erkenntnifs Gottes um alle Lust und Freude der Welt nicht austauschen würde; ferner, dafs er rein das Gute Gottes wollend und ausrichtend Gott umsonst **) auch unter

*) *Gemein* heifst hier nicht: *verächtlich*, sondern: *Allen gemeinsam*. Nur das *Misgemeine* ist verächtlich. So übersetzt *Luther* ἀγάπη durch: *gemeine* Liebe. (2 *Petri* 1, 7).

**) Diese Gesinnung besteht mit dankbarer Annahme alles Guten, was dem Menschen durch Gottes Güte und Liebe zutheil wird; mit dem innigsten Erkennen und Empfinden, dafs der Mensch ohne Gott Nichts vermag; und mit herzlicher Bitte zu Gott um alles Gute, und schliefst blofs den Gedanken aus, von Gott ein Gutes *als* Lohn oder Belohnung zu fordern, oder zu er-

Angst und Schmerz, in Furcht und Zittern zu dienen und treu zu seyn entschlossen ist, und dafs er Gott nur um Kraft bittet, damit er in der Weltbeschränkung bei Gott im Guten getreulich auszuhalten vermöge: aber das Ganze der rechten Gesinnung ist, dafs es ihm genug ist, dafs Gott Gott ist, und dafs Gottes Wesenheit als das Gute in der Zeit wirklich werde. Diese Einsicht weckt, und stärkt und erhält den Gottglauben des Menschen in allen Aengsten, Nöthen und Stürmen des Lebens. Diese Einsicht und dieser Glaube können nicht geschwächt, nicht vernichtet werden, durch irgend eine endliche Erfahrung in irgend einem endlichen Gebiete des Lebens, und in irgend einer Zeit. — Freilich zeigt sich in diesem unseren Erdenleben von diesem Gelingen des Göttlich-Guten noch grofsentheils, jedoch schon weniger als in früheren Zeiten, das Gegentheil; aber Diefs vermag den gottahnenden und den gotterkennenden Gottglaubigen nicht zu erschrecken, nicht zu entmuthigen, nicht seine unendliche, ewige Ueberzeugung zu rauben: dafs Gott das Eine Gute in der unendlichen Zeit, als in der Einen unendlichen Gegenwart in dem Einen Leben verwirklichet, und vollwesenlich erreicht und vollführet. Aber die hierauf sich gründende Schlufsreihe nach ihren Gliedern, und wie sie den Gottglauben und das Gottvertrauen, und die von aller selbstischen Hinsicht reine ewige Hoffnung in Gott mitbegründet und erhält, zu entwickeln, ist hier nicht unseres Berufes; obschon selbige weder von *Kant*, noch soviel ich weifs, von irgend einem philosophischen Denker gründlich dargestellt worden ist.

642 *„Genauere Ansicht der Lehre von den Eigenschaften „Gottes.“* (S. 359 — 406).

Der Verfasser unternimmt es nun, „eine genauere Ansicht „der Lehre von den Eigenschaften Gottes“ aufzustellen. Der Sinn dieses Vorhabens ist im Folgenden ausgesprochen: „Wenn der „Verstand das Seinige gethan hat, den religiösen Vernunftglau„ben, den er nicht schaffen kann, zu wecken und zu beleben, „mufs er den wahren Begriff von Gott noch besonders vor Mifs„deutungen sichern durch Verdeutlichung der Begriffe, in denen „dasjenige liegt, was man in der Sprache der christlichen Dog„matik die Eigenschaften Gottes nennt. Im Wesentlichen ist diefs „schon geschehen durch die Unterscheidung des reinen und

warten. Als wesenliche Folge seines Gutseyns aber kann der Mensch von Gott Gutes erwarten, und von Gott erbitten.

„wahren Theismus vom Pantheismus und Hylozoismus. Aber es „giebt über diesen Punkt noch vieles zu bedenken, was einer „genaueren Analyse bedarf." — Nicht bloſs aber in der christlichen Dogmatik, noch erst seit dem Daseyn der christlichen Dogmatik, wird von den Eigenschaften Gottes geredet, sondern die Eigenschaften Gottes, als die an und in der Einen Wesenheit Gottes, das ist an und in der Gottheit enthaltenen besonderen Wesenheiten, sind ein grundwesenlicher Gegenstand des höchsten Theiles der Philosophie, der Metaphysik, und die wissenschaftliche Erkenntniſs der göttlichen Eigenschaften, als Einsicht, nicht als Ansicht, ist ein Hauptheil des Inhaltes dieser Wissenschaft. Die „Verdeutlichung" der Begriffe der Eigenschaften Gottes, und die Sicherstellung derselben vor Misdeutungen, ist nur möglich, wenn die reine und ganze Einsicht derselben an und in der Grunderkenntniſs: Gott, oder an und in der Wesenschauung gewonnen ist, welche Einsicht dann ohne Ende in die Tiefe ausgebildet werden kann, als welches ein Theil der heiligen und seligen Bestimmung des Menschen ist. Durch die erwähnte Unterscheidung konnte aber diese Verdeutlichung nicht gewonnen werden, wie unsre Kritik gezeigt hat; schon aus dem Grunde nicht, weil, was von jedem Andern soll unterschieden werden, erst in sich selbst bestimmt, klar und deutlich erkannt seyn muſs. Diese Verdeutlichung müſste mithin allerdings erst in der nun folgenden Abhandlung des Verfassers zu finden seyn.

Derselbe erklärt sich nun zunächst über die Möglichkeit, Eigenschaften Gottes zu erkennen (S. 359 — 366) und kündiget (im Inhaltsverzeichnisse, S. XVII) das Resultat dieser kritischen Betrachtung als einen „*Beweis an, daſs unsre menschlichen Begriffe vom Verhältnisse der Eigenschaften Gottes zur Welt und zu einander die Vernunft nicht befriedigen können, und nur den Werth einer logischen Symbolik haben.*"

Zuerst wird behauptet: „Schon an dem Worte *Eigenschaft* 643
„stöſst sich die Philosophie, wenn die Rede ist von einem über „alle Beschränkungen erhabenen Wesen." Ehe wir die Gründe für diese Behauptung vernehmen, ist die vom Verfasser unerklärt gelassene Bedeutung dieses Wortes zu erwägen. *Eigen* ist einem Wesen das Wesenliche, welches es ist; oder: seine Wesenheit. *Eigenschaft* eines Wesens aber, bedeutet eigentlich das Ganze des ihm Eigenen, sowie die der Wortbildung dienende Sylbe: *schaft*, überhaupt Ganzheit und Gesammtheit bezeichnet; hernach bedeutet sie aber auch das bloſse Verhältniſs des *an* und *in* einem Wesen Seyns, das *Haften* oder *Haben* (Inhärenz). In diesem letzteren Sinne ist also Eigenschaft das Wesenliche oder die Wesenheit, die und sofern sie an und in einem Wesen ist. Und inso-

fern wiederum jede Wesenheit unterscheidbare Wesenheiten an und in sich ist, sind auch diese Wesenheiten selbst wiederum Eigenschaften der Eigenschaften. Ferner ist in Ansehung des Wortes Eigenschaft die Doppelsinnigkeit zu beachten, wonach man erstlich ganz im Allgemeinen die ganze Wesenheit eines Wesens dessen Eigenschaft, und alle Momente seiner ganzen Wesenheit, welche selbige *an* sich hat oder ist, dessen Eigenschaften nennt; zweitens aber auch oft nur seine also bestimmte Wesenheit, wonach es gerade *dieses* Wesen ist; das ist, seine unterscheidende oder charakteristische Wesenheit, die es allein ist, und die jedes andere Wesenliche nicht ist. In der ersten Bedeutung umfaſst *Eigenschaft* auch dasjenige Wesenliche, welches einem Wesen oder einer Wesenheit mit andern Wesen oder Wesenheiten gemeinsam ist, das ist, wonach es mit ihm äuſserem Wesenlichen einerlei (identisch) ist; in der zweiten Bedeutung aber beschränkt sich Eigenschaft auf das Allein-Eigne oder Unterscheidend-Eigne. Bei der vorliegenden Untersuchung müssen beide Bedeutungen des Wortes Eigenschaft wohl unterschieden werden.

Prüfen wir nun die Gründe des Verfassers, womit er die letztangeführte Behauptung zu erhärten sucht. — „Denn", sagt er, „der Begriff von Eigenschaften überhaupt bildet sich in unserem Verstande nur durch Beschränkungen, die zu dem logischen Processe des Denkens gehören." — Diese Behauptung gilt garnicht von dem Begriffe: *Eigenschaft*, selbst, sofern dieses Wort in der ersten der vorhin erklärten Bedeutungen genommen wird, und sobald von der Eigenschaft Gottes geredet wird. Denn die Eigenschaft Gottes ist die Wesenheit des Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesens selbst, das ist, die Gottheit Gottes; und hat daher das Moment der Beschränktheit ganz und garnicht *an* oder *um* sich, sondern lediglich *in* und *unter* sich. Wird freilich von der Eigenschaft oder Wesenheit
644 eines endlichen beschränkten Wesenlichen geredet, so hat selbige, wie dieses Wesenliche selbst, allerdings die Beschränktheit zwar an sich, wird aber auch dann nicht erstwesenlich oder nur durch die Beschränkung gebildet, weil diese an Allem nur ein einzelnes zur Form gehöriges Moment ist und bleibt.

Zunächst muſs aber hier erkannt seyn, was *Beschränktheit* ist. Dieses Wort wird ebenfalls in zwei verschiedenen Bedeutungen genommen. Nach der ersten derselben ist es mit Begrenztheit gleichbedeutend; nach der andern aber bedeutet es eine solche Begrenztheit innerhalb deren, und nach welcher ein Wesenliches seiner Wesenheit ungemäſs, mangelhaft und fehlgebildet ist. Im letzteren Falle sollte man lieber Misbeschränktheit sagen. Be-

schränktheit nun in dem ersten Verstande, oder Begrenztheit, ist die formale Wesenheit oder Eigenschaft, in bestimmter Grenze sein Wesenliches zu seyn. Grenzheit aber ist die reine Form der Verneinheit, wonach das begrenzte Wesen ein Wesenliches nicht ist, oder: wonach ein Wesenliches aufser ihm ist, welches von dem inneren Wesenlichen des Begrenzten unterschieden ist. Aber das einem begrenzten oder beschränkten Wesenlichen aüssere Wesenliche ist entweder mit ihm gleichartig, oder verschiedenartig, oder in verschiedenen Hinsichten Beides zugleich. Das ihm aüfsere Gleichartige ist dann von ihm blofs der Form nach verschieden, und von ihm abgegrenzt, wie z. B. endliche Raüme von endlichen Raümen, wie verschiedene Zahlen von einander, wie gleichartige Naturdinge, z. B. Wasser von Wasser, wie gleichartige endliche Wesen von einander, z. B. endliche Geister von endlichen Geistern. Gleichartige von einander abgegrenzte Wesen sind also nicht einmal in ihrer Art unbeschränkt. Ein jedes Wesenliche hingegen, welches obschon der Art selbst nach beschränkt und begrenzt, aber nur Eines, selbes, ganzes ist, folglich nichts Gleichartiges aufser sich hat, ist gleichwohl in seiner Art unbeschränkt und unbegrenzt; so der unendliche Raum, die unendliche Natur, das unendliche Geisterreich, die unendliche Menschheit. Ein Wesenliches aber, welches von Ungleichartigem in bestimmter Grenzheit gesondert ist, kann dabei in seiner Art unbeschränkt, oder beschränkt seyn; so ist z. B. jedes endliche leibliche Gebilde, sowie jedes unendliche, in seiner Entgegensetzung gegen den endlichen Geist, und das unendliche Geisterreich, und in seiner Entgegensetzung gegen Gott begrenzt oder beschränkt.

Wenn demnach der Gegenstand der Grundschauung, das ist: *Wesen*, oder: *Gott* (75 N., 78), gedacht wird, so wird gedacht, dafs Gott, oder was in Ansehung Gottes Dasselbe ist (264) Gottes Wesenheit oder Gottheit unbedingt und in aller Art und in jeder Hinsicht unbegrenzt oder unbeschränkt seye; das ist, es wird gedacht, dafs Gottes Wesenheit Verneinheit und Grenzheit oder Beschränktheit unbedingt und ganz *nicht an* sich und *um* sich habe; dafs also an dem Gedanken: Gott, durchaus keine Verneinheit und Grenzheit gedacht werden kann, ohne den Gedanken des Einen, selben, *ganzen* Wesens selbst, mit seiner unbedingten Ganzheit und Selbheit zu verneinen und aufzuheben. 645
Somit wird eben eingesehen, wie schon oben (29, 211, 214 bis 218, 410) erklärt worden, dafs *aufser* Gott in keiner Hinsicht ein Wesenliches, kein Etwas, durchaus Nichts angenommen oder gedacht werden kann, weder etwas Ihm Gleichartiges noch etwas Ihm Ungleichartiges, indem von Gott, als dem Einen, selben,

ganzen Wesen, der Begriff: *Art*, oder: *Artheit*, das ist: *gegenheitliche*, *besondere*, *begrenzte*, *ausschliefsende Wesenheit*, ganz und gar nicht gilt. In diesem Sinne also ist *Wesenheit*, das heifst, die Eine, selbe, ganze, mithin unendliche und unbedingte Wesenheit die Eigenschaft, — die Eine, selbe, ganze Eigenschaft —, Gottes.

Wenn nun aber gedacht, erkannt und anerkannt wird, dafs Gott die Eine, selbe, ganze Wesenheit, mithin ohne alle Grenzheit oder Beschränktheit, und somit „über alle Beschränkungen erhaben" ist, so ist damit keineswegs weggedacht, ausgeschlossen oder geleugnet: dafs *Wesen*, oder: *Gott*, auch alles besondere, verschiedene, gegenheitliche Wesenliche an *) Sich, und in und unter Sich, durch Sich weset und ist **). Vielmehr, wird die Wesenheit Gottes, da sie die Eine, selbe, ganze ist, auch gedacht als Vollwesenheit, als der volle Inhalt oder Gehalt aller Wesenheit; mithin wird sie auch gedacht als alle Gegenheit oder Entgegensetzung, alle gegenheitliche Bejahung nebst deren gegenheitlicher Verneinung, also auch alle gegenheitliche, ausschliessende Grenzheit als die Form der Verneinheit alles unterscheidbaren, gegenheitlichen Wesenlichen, *in* und *unter* und *durch* sich, wesend und enthaltend. Von den Grundwesenheiten der göttlichen Wesenheit, von denen Einheit, Selbheit, Ganzheit die erstwesenlichen sind, kann gesagt werden, dafs sie *an* Gott sind, oder dafs Gott selbige *an* Sich ist und enthält. Aber von allen endlichen, wenn schon in ihrer Art unendlichen Wesen und deren Wesenheiten, kann nur gesagt werden dafs Gott sie *in* Sich ist und enthält. Nun wird, dem Sprachgebrauche gemäfs das Wesenliche, welches und sofern es ein besonderes, unterscheidbares Wesenliche *an* sich oder *in* sich ist, in Ansehung des Letzteren, dessen *Grund* genannt; mithin wird Gott als der Eine, selbe, ganze Grund alles bestimmten Wesenlichen, aller bestimmten Wesenheiten und aller begrenzten Wesen gedacht. Da ferner Gott gedacht wird als das *wesenheitlich* Eine, das ist als das *Sich* selbst der Wesenheit nach Gleiche, oder: Wesenheitgleiche, so wird auch gedacht, dafs Gott auch sofern Gott *an* Sich und *in*

*) Gott als das Eine, selbe, ganze Wesen hat keine Verneinheit und Grenzheit *an* Sich und *um* Sich; gleichwohl kann sprachrichtig gesagt werden, dafs die obersten Grundwesenheiten Gottes, welche von Gottes Einer Wesenheit selbst als ganzer gelten, und die als solche besondere unterscheidbare Wesenheiten sind, *an* Gott sind. (Vergl. Abrifs des Systems d. Philosophie, 1825, S. 12 — 14, § 2 und § 3; und S. 30 f.)

**) Die Rechtfertigung dafür, dafs *Wesen* gleichbedeutend mit *Gott* gebraucht wird, sehe der Leser oben 75 N., 78; und der Unterscheidung von: *wesen* und: *seyn*, 216 N., 334 N. Wer über diese Unterscheidung, die ein Vorzug unserer deutschen, sowie der Sanscrit-Sprache ist, spotten mag, der zeigt nur, dafs er die Wichtigkeit dieser Wortbestimmungen nicht einsieht.

Sich alles gegenheitliche, bestimmt geartete Wesenliche ist, mit
Sich selbst, als mit dem Einen, selben, ganzen Wesen der We-
senheit nach gleich ist; daſs mithin alles noch so verschiedene,
begrenzte oder beschränkte Wesenliche, welches Gott an, in und
unter Sich ist, mit Gott, folglich auch unter einander, wesenheit- 646
gleich, oder mit Gott und miteinander *ähnlich* ist. Sofern nun
Gott als Grund alles Wesenlichen *Sich* selbst wesenheitgleich,
also alles Wesenliche als Besonderes und Begrenztes mit Gott
der Reinwesenheit (238, 245, 249) nach gleich, und der Wesen-
heit Gottes gemäſs bestimmt ist, ist Gott in Ansehung des seiner
Wesenheit gemäſs bestimmten Wesenlichen, als dessen Grund,
zugleich dessen *Ursache*; wobei also Gott als Grund von allem
besonderen und begrenzten Wesenlichen, welches Gott *in* Sich
ist, verschieden ist und von selbigem unterschieden wird. Da
nun sowohl das allgemeine Verhältniſs des Begründeten zu sei-
nem Grunde, als auch das bestimmte Verhältniſs des Verursach-
ten zu seiner Ursache, mit dem Worte *durch* bezeichnet wird;
so muſs gesagt werden, daſs Gott Alles, was Gott an Sich ist,
und auch Alles, was Gott in und unter Sich ist, *durch* Sich ist;
und zwar Ersteres als dessen *Grund*, Letzteres als dessen *Ursache*.
Auch ergiebt sich zugleich, daſs Gott der Eine, selbe, ganze
Grund, und die Eine, selbe, ganze Ursache ist. — In Ansehung
der göttlichen Grundwesenheiten, welche Gott an Sich ist, muſs
bemerkt werden, daſs der endliche Geist sie auf eine ebenso un-
bedingte, unvermittelte Weise an Gott findet und erkennt, als er
Gott selbst in der unbedingten Wesenschauung findet und erkennt;
eben weil es unbedingte und unendliche Wesenheiten Gottes, des
Unbedingten und Unendlichen sind. Die Grundwesenheiten Gottes,
welche auf unbedingte Weise als Ein vollwesenlicher Gliedbau
erkannt werden, werden keinesweges von unten aus dem Gebiete
der Selbsterkenntniſs des Ich, oder aus irgend einer sinnlichen
oder übersinnlichen untergeordneten Erkenntniſs entlehnt; son-
dern sie werden dem endlichen Geiste an der Einen Wesen-
schauung selbst durch Gott geoffenbart, sowahr Gott *Sich* dem
endlichen Geiste als Gott offenbart. Sollte eingewandt werden,
daſs ja die Wesenheit, und deren Momente, die Einheit, die
Selbheit, die Ganzheit, an jedem endlichen Wesen sogar, auch
am Ich, als dem endlichen Vernunftwesen selbst, noch wahr-
genommen und erfaſst werden, selbst bevor der Mensch zur Gott-
erkenntniſs, zur Wesenschauung gelange, so ist dieses *theilweis*,
das ist insofern, wahr, als diese Grundwesenheiten an jedem
endlichen Wesenlichen als *endliche*, *theilheitliche* Wesenheiten,
keinesweges aber ist es wahr, sofern sie als *unendliche* und *un-
bedingte* geschaut werden. Daher denn auch der auf sich selbst

reflectirende endliche Geist, sobald er darauf hinsieht, sogleich bemerkt, dafs er eigentlich im gemeinen Bewufstseyn, sich zunächst blofs dem Allgemeinbegriff: Wesen, und den Allgemeinbegriffen: Einheit, Selbheit, Ganzheit, *unterordnet* und *einordnet*, mithin sogleich sich bewufst wird, dafs diese Gedanken *seine* Eigenwesenheit übersteigen; als Welches auch dadurch in der Volksprache angezeigt wird: dafs wir sagen: ich bin ein Wesen, nicht: ich bin das Wesen, noch: ich bin Wesen; vielweniger: ich bin das unbedingte unendliche Wesen. Wenn aber ohne Beisatz gesagt wird: das Eine, selbe, ganze Wesen, so wird darunter sprachgeistgemäfs eben Diefs ohne alle Bedingnifs und
647 Beschränkung verstanden, und die Beisetzung: das unendliche und unbedingte, ist an sich überflüssig. Denn wird die *Ganzheit* eben selbst und ganz gedacht, so ist sie Unendlichkeit, Unbegrenztheit; wird die *Selbheit* oder *Selbständigkeit* ganz gedacht, so ist sie die Unbedingtheit; und wird die Einheit selb und ganz gedacht, so ist sie eben die unendliche und unbedingte Einheit. Aber sowie unendliche, unbedingte Wesenheit, Einheit, Selbheit, Ganzheit an jedem endlichen, bedingten Wesenlichen nicht weset und ist, also kann auch der Gedanke davon dem Gedanken eines jeden Endlichen, ja alles Endlichen zusammengenommen, ja der ganzen Welt, nicht verdankt werden, sondern nur Gott allein, an dem von Gott dem endlichen Geiste geoffenbarten Gottgedanken; Gotte allein, denn allein Gott weset und ist das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte Wesen. Ebendefshalb auch ist für die Erkenntnifs der Grundwesenheiten Gottes, welche alle unbedingt und unendlich sind, auch Anthropomorphismus so unerforderlich, als unmöglich. Vielmehr erkennt der Mensch auch sich selbst erst in und durch den Abglanz der Grundwesenheiten Gottes in seinem Geiste. Dafs aber die Grundwesenheiten Gottes auf endliche beschränkte Weise auch noch an jedem, noch so beschränkten und untergeordneten, endlichen Wesenlichen sind, ist selbst ewig durch Gott verursacht, da alles endliche Wesenliche, an der Endlichkeit der Wesenheit Gottes gleich, das ist, Gott ähnlich ist; und dafs der endliche Geist die endlichen und bedingten Wesenheiten, welche als unendliche und unbedingte, die Grundwesenheiten Gottes sind, selbst ohne noch Gott zu denken und zu erkennen, noch erfassen kann, diefs beruht ebenfalls in der Gottähnlichkeit alles Endlichen, auch der endlichen Erkenntnifs.

Hiermit haben wir aufser dem Zusammenhange des Gliedbaues der Wissenschaft freilich nur sehr unvollkommen andeuten gekonnt: dafs und wie mit der Erkenntnifs alles endlichen, beschränkten, gegenheitlichen, artverschiedenen Wesenlichen als

an, und in und unter, und als durch Gott Wesenden und Seyenden und Enthaltenen, Gottes Eine, unendliche, unbeschränkte, nicht aus Theilen bestehende, und untheilbare Wesenheit nicht in Gedanken verneint, beschränkt oder aufgehoben, sondern vielmehr nach ihrem Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Inhalte, als Vollkommenheit, als Fülle der göttlichen Wesenheit, als Vollkommenheit Gottes, bejaht, behauptet, und in Wahrheit erkannt werde. *)

Kehren wir nun zunächst zu der Behauptung des Verfassers zurück: „dafs sich der Begriff der Eigenschaften überhaupt in „unserem Verstande nur durch Beschränkungen bilde", so ist allerdings gegründet, dafs, sowie mehre, von einander verschiedene und unterscheidbare Eigenschaften gedacht werden, diefs ohne selbige als gegenheitlich, folglich auch als begrenzt oder beschränkt zu denken, nicht geschehen kann; dafs es aber 648
weder durch die Beschränkungen, noch *nur* durch selbige geschieht. Denn damit Beschränkungen stattfinden, mufs eine Gegenheit oder Entgegensetzung stattfinden, woran die Eigenschaften unterschieden werden, und damit diese stattfinde, mufs erst Ein ganzes gemeinsames Wesenliche vorausgesetzt werden, welches infolge der daran möglichen gegenheitlichen Bestimmnisse, die zu unterscheidenden Eigenschaften an oder in sich hat, und welches, sofern es gleichwohl auch das Unterschiedene ist, auch das den entgegengesetzten Eigenschaften Gemeinsamwesenliche und Reinwesenliche ist. Sodann ist auch nie zu vergessen, dafs das ganze Wesenliche, sey es nun ein Wesen, oder selbst eine Eigenschaft, welches diese mehren, unterschiedenen Eigenschaften an oder in sich ist, dadurch nicht selbst beschränkt, zertheilt oder zerschieden seye oder gedacht werde; indem es ja sein Inneres selbst ist und in Einheit bleibt, und indem auch jede innere Grenzheit desselben sein inneres Unterscheidbares, auch seine inneren unterscheidbaren Eigenschaften ebenso als Grenze der Gleichwesenheit unterscheidet als auch zugleich vereinet; das ist, dafs durch die Grenzheit die innere Stetigkeit der Wesenheit des ganzen Wesenlichen, dessen Eigenschaften gedacht werden, nicht aufgehoben oder verneint werde; welches Alles an endlichen Beispielen erläutert werden kann, so am Raume, an der Natur, und am endlichen Vernunftwesen selbst (351, 297 — 299).

Ferner zeigt sich, dafs, obschon die Grundwesenheiten, oder ersten Eigenschaften Gottes untereinander und von der Gottheit unterscheidbar, und insofern bestimmt sind, dafs eine jede eben dasjenige Wesenliche ist, welches nur sie als diese ist, und wel-

*) Der Leser vergleiche obige Stellen: 361 — 371, dann die Erläuterungen dieser Lehre durch Raumanschauungen, 351, und an andern Orten.

ches jede andere nicht ist, dennoch die Grundwesenheiten Gottes dadurch nicht selbst in ihrer Art endlich, beschränkt oder bedingt, sondern vielmehr eine jede in ihrer Art unbedingt, unendlich und unbeschränkt sind. Ferner, dafs die göttlichen Grundwesenheiten, die Gott an Sich ist, oder die an Gott sind, in ihrem Zusammenseyn und in ihrem Vereinseyn sich nicht beschränken, so dafs eine derselben dadurch in ihrer Art endlich und beschränkt und bedingt würde; — denn auch ihr Zusammenseyn und Vereinseyn ist unbedingt und unbeschränkt, da sie *als* die unbedingten und unendlichen Grundwesenheiten Gottes selbst auf unbedingte und unendliche Weise zusammen und vereint sind *); bedingt aber und bestimmt sind sie nur hinsichts der ganzen Wesenheit Gottes, der Gottheit selbst. Auch dieses Wechselverhältnifs der göttlichen Grundwesenheiten kann im untergeordneten Gebiete des Endlichen erlaütert werden. So ist am Raume die Wesenheit der drei Dimensionen, der Stetigkeit, der unendlichen Theilbarkeit, nebst allen übrigen Grundwesenheiten des Raumes mitgegeben; aber alle diese Grundwesenheiten des Raumes sind jede *als* unendliche und gegeneinander unbedingte beisammen, an und mit und durcheinander am Raume selbst; die Unendlichkeit der Länge beschränkt nicht die Unend-
649 lichkeit der Breite und der Höhe, die Unendlichkeit der Ausgedehntheit beschränkt nicht die Stetigkeit, oder die unendliche Theilbarkeit; und wird irgend eine dieser Grundwesenheiten in sich als endlich gedacht, so folgt daraus noch nicht, dafs somit auch jede andre endlich gedacht werde; so kann z. B. die Länge eines endlichen Raumes endlich, aber die Breite und die Höhe desselben unendlich seyn; oder er kann nach zwei, oder auch nach allen drei Dimensionen endlich seyn.

Aber der Verfasser behauptet ja diesen Ursprung des Begriffes der Eigenschaften nur aus Beschränkungen lediglich als innerhalb des logischen Processes des Denkens, der ihm, als solcher ein blofses Spiel mit sogenannten Vorstellungen ist, denen man als solchen nicht trauen kann (107, 123). Nun, so wird vorerst nicht geleugnet werden, dafs das soeben Erklärte auch Vorstellungen sind, die schon in dem blofs erst als formal betrachteten Processe des Denkens ebenfalls als mitenthalten, und zwar als die vom Verfasser behaupteten Vorstellungen widerlegend sich ankündigen. Dafs es aber hier, wenn von Eigenschaften Gottes die Rede ist, nicht auf blofse beliebige Vorstellungen, und über-

*) So die Selbheit, Ganzheit und Einheit gegen einander. Diefs kann auch z. B. erlaütert werden an Raum und Zeit, welche an der Natur als unendliche und unbedingte zusammensind, ohne sich wechselzubeschränken und dadurch endlich zu werden.

haupt nicht auf den Proceſs des Denkens, *bloſs* sofern derselbe formal ist, ankomme, ist offenbar. Daſs aber unsere Behauptungen von den göttlichen Grundwesenheiten und ihrem Verhältniſs zu der Wesenheit Gottes und zu einander nicht bloſse Vorstellungen sind, ist daran und dadurch gewiſs, daſs der unbedingte Gedanke: Gott, oder: die Wesenschauung, woran die Grundwesenheiten sind und geschaut werden, keine sogenannte bloſse Vorstellung, kein sogenannter bloſser Gedanke, sondern die Eine, selbe, ganze sachgültige Schauung ist; sowie es, um es an einem endlichen Beispiele zu erlaütern, dem Geometer an dem Raume selbst gewiſs ist, woran die vorerwähnten Grundwesenheiten des Raumes sind, daſs auch sie an dem Raume sachgültig bestehen; oder sowie es dem endlichen Geiste an ihm, als Ich, gewiſs ist, daſs die Gedanken und Vorstellungen seiner Grundwesenheiten sachgültig sind. Die vorhergehende Erörterung war eben bestimmt, zu zeigen, daſs wir diese Bestimmnisse oder Momente des Begriffes der Eigenschaft, und daran und darin der Eigenschaften und ihres Verhältnisses an und in dem Wesen dessen Eigenschaften sie sind, und zu einander, als sachgültig an und in der unbedingten Erkenntniſs Gottes zu behaupten befugt sind; daher wir denn auch behaupten, daſs die wesenhafte, mithin nicht lediglich endlich-subjective formale Logik damit übereinstimme, und daſs daher Das, was in der bisherigen formalen Logik Dem Widerstreitendes behauptet werden möge, eben eine leere und irrige Formalität seyn müsse. Bei weiterer wissenschaftlicher Untersuchung, und Gestaltung der Logik nach ihrem formalen Theile zeigt sich auch in der That, daſs die Logik selbst, auch sofern sie formal ist, keinesweges mit diesen unsern Behauptungen streitet, wenn sie nur mit erforderlicher Umfassung, Tiefe und Subtilität ausgebildet wird; — denn die bisherige sogenannte formale Logik ist keinesweges dem inneren formalen Theile der als objective Wissenschaft gebildeten Logik 650
bereits gleichzusetzen.

Der Verfasser sucht nun die Wahrheit des letztangeführten Satzes so zu zeigen. — „Indem wir urtheilen, setzen wir immer, „wie aus der allgemeinen Logik bekannt ist, irgend etwas als „Object, dem wir Prädicate beilegen, durch die der Objectbegriff „in bestimmten Beziehungen erweitert, oder wenigstens erläutert „wird.“ Aber nicht bloſs Begriffe, im Wortsinne des Verfassers (187, 433), sind Glieder der Urtheile, sondern auch individuelle oder sogenannte singuläre, sowie auch unbedingte und unendliche Glieder kommen in Urtheilen vor. Sodann ist das rein identische Urtheil als solches weder erlaüternd noch erweiternd, sondern eben *das* bestimmbare Urtheil, welches durch alle

anderen Urtheile selbst im Innern erläutert, und durch weitere Bestimmungen erweitert werden soll. Es ist hier nicht der Ort die von *Kant* herrührende Lehre von sogenannten *analytischen* oder erläuternden, und *synthetischen* oder erweiternden Urtheilen darzustellen und kritisch zu beleuchten. Indefs soviel ist auch ohne den tieferen wissenschaftlichen Zusammenhang klar, dafs die identischen Urtheile weder erläuternd noch erweiternd sind, da in selbigen das Subject des Urtheiles in seiner ganzen Selbstbeziehung geschaut wird; dafs ferner alle analytische Urtheile in denen das Hinterglied den Inhalt und Umfang des Vordergliedes oder Subjectes nicht überschreitet, nur aussagen, was das Eine der Glieder, das Subject, an und in sich Unterscheidbares ist; dafs endlich alle diejenigen Urtheile, deren eines Glied ganz oder zumtheil als aufser dem andern, aber sofern es aufser dem andern ist, im Verhältnifs zum andern gedacht wird, sowohl schon die Erkenntnifs der beiden Glieder, als auch desjenigen Höheren, woran oder worin sie beide als gegenheitliche und unterschiedene enthalten sind, voraussetzen. Wenn daher Gott als das Eine, selbe, ganze Wesen gedacht wird, so ist in Ansehung Gottes das Eine, selbe, ganze identische Urtheil diefs: *Gott zu Gott*, oder auch, recht verstanden: *Gott ist Gott*; und alle gedenkliche Urtheile sind an sich an und in diesem Einen Grundurtheile enthalten; und zwar sind an sich alle Urtheile in Ansehung Gottes, als des Einen unbedingten Gliedes *) *(terminus)* für alle Urtheile, *analytisch* und *synthetisch* zugleich; analytisch, weil aufser Gott Nichts ist, also auch nichts ein hinsichts Gottes *äüfseres* Glied irgend eines Urtheils seyn kann; synthetisch, weil jedes Urtheil, wenn es nicht das Grundurtheil selbst ist, eine Bestimmnifs aussagt, die entweder an Gott, oder in Gott ist. Hinsichts Gottes also finden durchaus keine *äüfserlich-synthetischen* Urtheile statt; wohl aber hinsichts Gottes-als-Urwesens, das ist hinsichts Gottes, sofern Gott als das Höhere von Allem was Gott in und unter Sich und durch Sich ist, Verschiedene und Unterschiedene ist (96, 234 N., 371, 455).

Der Verfasser sagt hierauf weiter: „Aber auf diese Art ver-„fährt der Verstand auch mit erdichteten Dingen, wenn er sie
651 „als Gegenstände eines Urtheils in Begriffen aufgefafst hat. Das „erdichtete Ding ist wie das wirkliche ein logisches Object, und „die Prädicate, die wir in irgend einer Beziehung an den vor-„ausgesetzten Begriff von einem Dinge anknüpfen, sind für den „Verstand die Eigenschaften dieses Dinges.“ Wenn aber das erdichtete, das ist das nach irgend einer Seynart verneinte, nicht-

*) Das Unpassende dieser Benennung der Urtheile in Ansehung Gottes kann hier, aufserhalb des Ganzen der Wissenschaft nicht gehoben werden.

seyende, Ding, und die Urtheile darüber, nicht blofse Wörter und Worte, sondern Gedanken seyn sollen, so mufs Wesenliches, Wesen oder Wesenheit, als seyend nach irgend einer Seynart zum Grunde liegen und geschaut werden, wie wir Diefs schon oben (253 f., 422 f.) gezeigt haben; und der Verfasser selbst giebt zu, dafs kein Gedanke ein völliger, blofser Irrthum seye (S. 130 B.). Es ist eine unmögliche Forderung, leer zu denken, das ist zu denken ohne Etwas zu denken; und eben Diefs ist selbst eine logische Grundwahrheit, die bei keinem logischen Processe nicht stattfinden kann: dafs jeder Gedanke, sofern nicht blofse Wörter und Worte für Gedanken gegeben werden, einen sachlichen Inhalt habe, — dafs ein Wesenliches gedacht werde, welches nach irgend einer Seynart (Modalität) daseyn mufs; und es ist eine ganz unlogische Forderung und Behauptung: dafs der Procefs des Denkens von seinem Inhalte getrennt seye, und gedacht werde. Wäre das Gedachte auch ein Phantasiebild, so hat dasselbe innerhalb des Geistes auch seine sachliche Wahrheit und Bestandheit, und zeitliche bestimmte Daseynheit, das ist seine ingeistige (subjective) Wirklichkeit. Wäre das Gedachte ein Unmögliches, so sind die unvereinbaren Theile und Glieder dieses Gedankens für sich wesenhaft da, und auch die Nichtvereinbarkeit, das ist die Unmöglichkeit, ist wesenhaft da, wie das sogenannte Unmögliche der Analysis erlaütert. Wäre ferner der Inhalt des Gedankens eine rein formale Forderung *), so ist auch jeder solche Gedanke nicht wesenlos und leer, denn auch hier sind die Grundglieder des Gedanken für sich wesenhaft, und auch diefs, dafs ihre Vereinigung lediglich ingeistig formal, oder ideal, ist eine daseyende Wesenheit. Ja selbst wenn Wörter und Worte mit Gedanken der Sachen verwechselt werden, sind die Wörter und Worte, schon als Schälle oder Raumgestalten ein bestandhaftes Wesenliche an sich und in sich, und eben daran schaubar, erfafsbar, denkbar; und dafs diese Wesenheit der Wörter und der Worte mit der Wesenheit dadurch bezeichneter Sachen verwechselt wird, ist selbst wieder eine daseyende Wesenheit, eine wirkliche Begebenheit, die mithin selbst wiederum geschaut, erfafst und gedacht werden kann. Kurz Verneinung oder Mangel der Daseynheit, oder wie der Verfasser sagt, der Wirklichkeit an einem in der Zeit wirklichen, mithin nicht lee-

*) Solcher enthält die Analysis unendlichviele, und zwar zu tieferer Erforforschung der analytischen Wahrheit und zu Bereicherung der Wahrheit unendlich fruchtbare; so z. B. $\pm a^{\sqrt{3}}$, $\infty^{\pm n}$, ∞^{∞} u. s. f., wodurch die moderne Analysis soviel an wesenlicher, selbst praktisch anwendbarer Wahrheit gewonnen hat.

652 ren, Gedanken, beruht auf der Gegenheit der Seynart (auf der antithetischen Modalität) des Endlichen. Hinsichts des Inhaltes des Grundgedankens aber des Einen, selben, ganzen Wesens findet dieser Gegensatz der Seynart garnicht statt, da *Wesen* oder *Gott* auch unendliche und unbedingte Seynheit ist, oder: da Gott auf unbedingte, unendliche Weise da ist (360, 233, 357), welche unbedingte und unendliche Daseynheit den ganzen Gliedbau der gegenheitlichen Daseynheit des besonderen, endlichen Wesenlichen an und in sich ist und enthält, indem Gott auch alles besondere und endliche Wesenliche an Sich und in und unter Sich, durch Sich ist und enthält. Es sind also die Worte: dafs in dem Gedanken des Einen selben, ganzen Wesens wohl nur ein Erdichtetes gedacht werde, was aufser dem denkenden Wesen keine Daseynheit oder Realität habe, garnicht Ausdruck eines wesenhaften, wirklichen Gedankens; sondern nur bei den einselnen Wörtern, woraus diese Rede besteht, wird etwas Wesenhaftes gedacht; aber dieses in den einselnen Wörtern bezeichnete Wesenhafte wird nicht als vereint gedacht, weil es nicht zusammen weset und ist; weil der Inhalt des Einen Grundgedankens auch gedacht wird, als an, in und unter und durch sich alles besondere und endliche Wesenliche seyend, also auch als in, unter und durch sich seyend alle endliche Geister, und deren Gedanken, und innere Dichtungen. — Uebrigens können sogar auch an endliche Objecte durch den Verstand nicht Prädicate als deren Eigenschaften in irgend einer Beziehung, als ein wirklicher Gedanke, „angeknüpft" werden, welche nicht als an oder in ihnen seyend sachlich befunden werden. Denn wissen wir noch nicht, ob sich die Anknüpfung vollziehn läfst, so können wir auch dem Gedanken der Vollziehung, mithin auch dem sachlichen Gedanken, an dem die Anknüpfung als vollzogen vorkommt, noch nicht objective Gültigkeit, das ist Wahrheit, beimessen; und Wer logisch richtig und besonnen denkt, wird dann die Aufgabe der Vollziehung mit der vollbrachten Vollziehung nicht verwechseln. Ist aber die Anknüpfung wirklich vollzogen, so mufs sie als an der Sache selbst seyend und haftend geschaut und eingesehen werden, das ist, als objective Wahrheit. Fordere ich z. B. eine Quadratwurzel aus einer negativen Gröfse zu ziehen; so ist der Gedanke, als ingeistige, ideale Forderung gegründet; er hat ideale Wahrheit, weil die Glieder und Momente dieser Forderung jedes für sich, sowie auch der Gedanke der Forderung für sich wesenhaft *dasind*, mithin jedes für sich als reelle, gehaltige Gedanken erkennbar sind. Denke ich aber nach, so finde ich an und in der Sache, das ist an und in den zu vereinenden Wesenheiten selbst, dafs sie nicht an, in und miteinander, sondern *nur* aufser-

einander sind und bestehen, dafs mithin die geforderte Verbindung oder Anknüpfung des Einen an das Andre unmöglich ist, und fälle nun das negative Urtheil der Unmöglichkeit der gefor- 653
derten Sache selbst, mithin auch der realen Vollziehung dieser idealen Forderung. Wenn nun jemand sagt, er könne sich doch wenigstens denken, diefs Unmögliche seye möglich, so ist an sich freilich auch Dieses unmöglich; wohl aber kann er wiederum Dasjenige denken, was daseyn, und was möglich seyn würde, wenn jenes Unmögliche möglich wäre, und dieser Gedanke *kann* reell seyn, wenn die darin enthaltenen Behauptungen als sachgültig, an und in den Sachen selbst, geschaut und erkannt werden. *)

„Wirkliche Eigenschaften“, heifst es weiter, „können also „auch von erdichteten nicht unterschieden werden durch den „logischen Procefs des Denkens überhaupt, denn auch dem wirk„lichen Objecte können wir erdichtete Eigenschaften beilegen“; nur aber, setzen wir hinzu, nicht durch den gesetzmäfsigen Procefs des Denkens; weil eben ein grundwesenliches Denkgesetz selbst es fordert, dafs man diefs nicht thue, sondern den Objecten nur Eigenschaften beilege, die ihnen selbst zukommen; und sogar die blofse Form des Denkens stimmt überhaupt nur mit dem reellen Inhalte des Denkens zusammen; und Eigenschaften, die wenn gedacht, der Form des Denkens ungemäfs wären, giebt es nicht, weil das formale Denkgesetz nur an dem materialen Denkgesetze, und das materiale Denkgesetz nur an dem Gesetze des Erkannten selbst ist. Freilich können aber irrig beigelegte Eigenschaften von wahrhaften Eigenschaften nicht blofs durch das formale Denkgesetz, sondern nur zugleich durch das materiale Denkgesetz am Inhalte der Schauung selbst, unterschieden werden. „Die Summe der Eigenschaften eines Objects“, setzt der Verfasser hinzu, „oder logisch gesetzten Dinges nennen wir die „Natur dieses Dinges in der logischen Bedeutung des Wortes *Na„tur*; und in diesem Sinne können wir auch von der Natur Gottes, „oder erdichteter Götter, sprechen, wie von der Natur einer Zahl „oder einer geometrischen Figur.“ Wir behaupten dagegen, die „Natur eines Gegenstandes in der logischen Bedeutung“ könne, wenn das Logische selbst etwas Wesenliches, Reelles, nicht leer Formales und Erdichtetes bedeuten soll, nichts anders seyn „als die wahrhafte Natur des Gegenstandes selbst“, das ist seine ganze Wesenheit, sofern dieselbe gedacht und erkannt wird. Aufserdem

*) Hierauf beruht die unendliche Fruchtbarkeit der hypothetischen Setzung des Unmöglichen als eines Möglichen (*positio impossibilis*) nicht nur in der Analysis, welche dieser Methode die Einsicht in die verborgensten Wahrheiten verdankt, sondern in der Wissenschaftforschung im Allgemeinen.

wird die Natur eines Gegenstandes willkührlich darauf beschränkt: eine blofse Summe von Eigenschaften seyn zu sollen; da sie vielmehr die *ganze* bestimmte Wesenheit desselben, und dann auch untergeordneterweise die Summe oder Aggregat, aber auch der Verein oder das Product aller seiner besonderen Eigenschaften ist.

„Wenn aber", so lesen wir ferner, „die Rede ist von dem „an sich selbst, nicht blofs in unserer Vorstellung, Wirklichen, „so führt unsere ganze Erkenntnifs wirklicher Eigenschaften des„sen, dem wir im physischen oder metaphysischen Sinne ein „Daseyn zusprechen, auf die äufsere und innere Wahrnehmung „zurück, die der Anfang alles Erkennens insofern ist, als das
654 „Erkennen ein Unterscheiden in sich schliefst." Man bemerke, dafs der Verfasser hiermit die Wahrnehmung auf die Erkenntnifs des Endlichen beschränkt, und das Wahrnehmen lediglich zu einer Function des Verstandes macht. Diefs würde schon aus dem Umstande abgenommen werden müssen, dafs die sachgültige Erkenntnifs auf die Wahrnehmung zurückführen soll, insofern das Erkennen ein Unterscheiden in sich schliefst. Diese Beschränkung des Wortes *Wahrnehmung* aber ist ganz willkührlich, da es lediglich: das *Nehmen*, oder Erfassen, als *wahr*, bezeichnet, also auch vom Unendlichen jeder Art und Stufe, ja sogar vom unbedingt Unendlichen, das ist von Gott gilt, sofern auch der endliche Geist das Unbedingte und Unendliche als wesend und seyend erkennt, das ist als wahr fafst, oder *wahrnimmt*. Und eben die Wahrnehmung des Einen, selben, ganzen, unbedingten und unendlichen Wesens, das ist Gottes, ist die Wahrnehmung der Vernunft, die Eine Grundwahrnehmung, welche selbst erst jede besondere, endliche Wahrnehmung jedes besonderen und endlichen Wesenlichen möglich macht, und in und unter sich begreift. Wenn daher der Verfasser, nachdem er erinnert hat, dafs wir die „physisch" wirklichen Eigenschaften eines Dinges durch die aüfsere eigentlich sinnliche Wahrnehmung selbst, oder durch darauf gebaute Schlüsse mittelbar erkennen, ausruft: „Aber wo„her soll uns nun eine Kenntnifs der wirklichen Eigenschaften „dessen kommen, das auf keine Art, weder innerlich noch äus„serlich, wahrgenommen wird?" — wobei er offenbar Gott meint und noch hinzusetzt: „Eine vernünftige Antwort auf diese „Frage scheint unmöglich"; — so entgegnen wir Folgendes. Freilich wird Gott weder innerlich noch aüfserlich *sinnlich* wahrgenommen, wenn und sofern unter dem Sinnlichen das individuelle Endliche in der Zeit verstanden wird; und insofern in der aüfserlich oder leiblich sinnlichen Wahrnehmung, als solcher, nur vollendet Endliches, Individuelles, in der Zeit Werdendes und Gebildetes erscheint, wird Gott überhaupt nicht aüfserlich

leiblich wahrgenommen oder angeschaut. Da aber der endliche
Geist den unbedingten Gedanken: Gott, denken und es inne
werden kann, dafs dieser Gedanke unbedingt gültig ist, dafs er
also diesen Gedanken als unbedingt *wahr nehme* und *annehme*, so
darf und so mufs dem Geiste der Sprache gemäfs gesagt werden,
dafs Gott vom endlichen Geiste vernünftig wahrgenommen wer-
den kann, obschon diese höchste unbedingte völlig sachgemäfse
und sprachrichtige Bedeutung des Wortes: wahrnehmen, nicht
gewöhnlich ist. Und da ferner der Gedanke und die Anerken-
nung oder Wahrnehmung Gottes aus dem endlichen Geiste nicht
zu erklären, sondern, wie der weiter erkannte Inhalt des unbe-
dingten Gottgedankens selbst es lehrt, lediglich im endlichen
Geiste von Gott selbst verursacht ist, Der in dieser Wahrnehmung
dem endlichen Geiste wesenhaft erkennbar gegenwärtig ist auf
unbedingte Weise, sowie dagegen alle endliche dem endlichen
Geiste äufsere Wesenheiten mittels der Sinne des Leibes auf be-
dingte Weise, so ist diese Anerkennung oder Wahrnehmung Got-
tes die wesenhafte Schauung Gottes; und zwar die Eine Grund-
schauung, die gar keinen Unterschied und gar keine Unterschei-
dung *an* sich hat, sondern alles besonderen, endlichen Wesen-
lichen Unterschied und Unterscheidung in, unter und durch sich 655
hat und enthält. Und auf die Frage: woher kommt dem endlichen
Geiste die Erkenntnifs, Wahrnehmung, oder Schauung Gottes?
antwortet sich der gottschauende Geist, laut und kraft der We-
senschauung selbst: In und durch Gott! — oder vielmehr, Gott
selbst antwortet nicht im Laut und in Gestalt eines endlichen
Wortes, sondern zeiget an und offenbaret *in, mit und durch seine
Wesenheit* dem Ihn schauenden endlichen Geiste: in Mir, durch
Mich; — Ich bejahe Mich auch in dir. — Diefs ist die „ver-
nünftige Antwort auf diese Frage“, worauf dem Verfasser eine
vernünftige Antwort unmöglich scheint.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die sogleich nach den
letztangeführten Worten folgende Behauptung. „Unterdefs ist
„die Summe der Eigenschaften eines wirklich wahrgenommenen
„Dinges, oder, wie wir es nennen, die Natur dieses Dinges im-
„mer eine Summe von Beschränkungen einer wirklichen Eigen-
„schaft durch die übrigen Eigenschaften, die zur Natur dieses
„Dinges gehören.“ — Wir haben kurz zuvor gezeigt, dafs diese
Behauptung nur von endlichen Wesen und Wesenheiten als sol-
chen gilt; und noch mag hierzu bemerkt werden, dafs ursprüng-
lich auch die endlichen Wesenheiten endlicher Wesen sich viel-
mehr untereinander fordern und befördern, und zu ihrer organi-
schen Ausbildung mitwirken; wie z. B. im endlichen Vernunft-
wesen die Erkenntnifs, das Gefühl, und der Wille. Dort zeigten

wir auch, dafs dieses wechselseitige Beschränken der Eigenschaften, die an unendlichen und unbedingten Dingen sind, durchaus nicht gilt; indem auch alle die Grundwesenheiten unendlicher und unbedingter Wesen und Wesenheiten jede für sich und alle in ihrem Zusammenseyn und Vereinseyn unendlich und unbedingt sind; und dafs eben Dieses ohne alle Einschränkung von allen Grundwesenheiten Gottes gilt; und hier setzen wir hinzu, dafs Diefs der endliche Geist kraft der Wesenschauung schon weifs und anerkennt, auch wenn er die Grundwesenheiten Gottes, und deren Verhältnifs zu einander noch nicht erkennt und weifs. Und hieraus ergiebt sich die allgemeine Antwort auf die Frage, die der Verfasser hiernächst also aufwirft: „In unserer subjectiven „oder geistigen Wirklichkeit, die sich selbst erkennt, beschränkt „jede geistige Eigenschaft die andere. Können wir nun, ohne „uns selbst zu widersprechen, in einem ähnlichen Sinne von Ei„genschaften des vollkommenen und unbeschränkten Urgeistes „reden, und sagen, in Gott sei die Allmacht beschränkt durch „die Allweisheit, die Barmherzigkeit durch die Gerechtigkeit, „die Freiheit durch eine moralische Nothwendigkeit, und die „ganze Natur Gottes bringe nothwendig mit sich, dafs Gott die„ses, oder jenes, wollen und thun müsse, oder nicht müsse?“ — Aber nur Eigenschaften, die und sofern sie selbst beschränkt sind, beschränken sich auch untereinander; nur Eigenschaften, welche selbst mangelhaft und verderbt sind, machen einander mangelhaft und verderben einander; aber auch schon endliche Eigenschaften, sofern sie in sich rein, wesenheitgemäfs, und organisch wirksam sind, vereinigen sich auch unter einander nur zu Einem reinen, wesenheitgemäfsen Vereinganzen, und reinigen, vervollkommnen, bekräftigen einander. Ueberhaupt ist auch alles Gute, das ist alles im Leben Wesenliche, mit allem und jedem Guten vereinbeständig und einklangig, und jedes einselne Gute
656 ist auch an sich als solches nur vollkommen gut, wenn es richtig
eingestimmt ist in die schöne und selige Harmonie alles Guten. Daher ist die Behauptung des Verfassers von der wechselseitigen Beschränkung der Eigenschaften in dieser Allgemeinheit und Unbestimmtheit auch von dem endlichen Vernunftwesen, und vom Menschen unwahr; denn auch alle diese Eigenschaften folgen den soeben ausgesprochenen allgemeinen Gesetzen. So streiten z. B. auch menschliche Gerechtigkeit und Güte nicht ursprünglich miteinander also, dafs, damit beide zusammenbestehen, etwas verneint oder nachgelassen werden müfste von der einen um der andern willen; sondern vielmehr was gütig ist und was gerecht ist, das kann und soll nicht einseitig erwogen und bestimmt werden, sondern im Gegentheile nur Das ist in menschlichen Verhältnis-

sen vollkommen gerecht, was auch mit der Güte einstimmt; und ebenso von der andern Seite ist nur Das wahrhaft der Idee der Güte, und des Erbarmens, gemäfs, was auch gerecht ist. Dafs aber im wirklichen Leben des Menschen und der Völker diese harmonischen Verhältnisse erst theilweis und selten gefunden werden, ist leider wahr, hat aber seinen Grund nicht in einer unvermeidlichen Wechselbeschränkung der Eigenschaften, sondern darin, dafs auch jede dieser Eigenschaften noch nicht einmal rein in sich selbst ins Leben gesetzt ist; — weil die Menschen z. B. weder rein und wahrhaft und ganz gerecht, noch gütig sind, so sind sie auch Beides nicht im Einklange, und so thun sie beiden Eigenschaften zuweilen Eintrag, oder scheinen es auch oft nur; denn Mancher scheint von der Strenge des Rechts aus Erbarmen nachzulassen, wo er eigentlich nur vom geltenden Unrecht etwas nachläfst; und Mancher scheint von seiner Güte etwas abzubrechen, wo er an sich kaum das Recht leistet. — Widerstreitet daher z. B. etwas von dem, was die Menschen für gerecht halten, dem, was sie der Liebe oder der Frömmigkeit gemäfs achten, so mufs dabei ein Irrthum noch unbemerkt seyn; ist dieser gehoben, so wird die volle und reine Harmonie des Gerechten, Gütigen und Frommen einleuchten, und auch das Gemüth befriedigen. — Aber in Ansehung aller Eigenschaften Gottes, also auch der Allmacht und Allweisheit, der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit Gottes, sowie auch der Freiheit und der Gesetzmäfsigkeit (Gesetzigkeit) Gottes, gilt, dafs sie auch alle in ihrem Zugleichseyn sowohl jede für sich unendlich und unbedingt und vollwesenlich oder vollkommen, als auch jede mit jeder, und alle mit allen in unendlicher, unbedingter, vollwesenlicher oder vollkommner Vereinwesenheit sind, und eben in diesen beiden vereinten Hinsichten die unbedingte und unendliche Vollwesenheit oder Vollkommenheit Gottes ausmachen; oder mit andern Worten, dafs die göttlichen Eigenschaften jede für sich nur positiv und affirmativ, dafs sie alle gegen alle in prästabilirter positiver Harmonie, und in der darauf gegründeten positiven Synthesis die Eine Fülle der göttlichen Wesenheiten sind.

„Wenn“, sagt der Verfasser nun, „die Philosophie den Ab-
„grund, der sich bei diesen Betrachtungen vor dem Verstande
„eröffnet, durch logische Distinctionen ausfüllen will, trägt sie
„nur eitle Anmafsungen zur Schau?“ — Aber, woher weifs denn
Diefs der Verfasser? hat etwan er die ganze Möglichkeit mensch- 657
licher Gedanken hierüber erschöpft? — Wohl eröffnet sich dem menschlichen Geiste, er mag nun in Ahnung, oder in wissenschaftlicher Forschung, Gottes Wesenheit, nach ihren unterscheidbaren Wesenheiten oder Eigenschaften betrachten, eine unend-

liche, heilige, unergründliche und unerschöpfliche Tiefe, in die er mit der heiligen Scheu des Bewufstseyns seiner Endlichkeit, ja mit dem heiligen Schauer des Bewufstseyns seiner Unvollkommenheit und Verderbtheit blickt, und mit der Demuth der Einsicht, dafs er aus seinen Kräften durch seine endliche Vernunft von Gott und von göttlichen Verhältnissen durchaus nichts zu ahnen, geschweige zu erkennen, vermöchte. Aber defshalb fällt dem gottinnigen, Gott ahnenden, und Gott erkennenden und anerkennenden endlichen Geiste nicht ein, „diesen Abgrund durch „logische Distinctionen zu füllen"; sondern er ahnet vielmehr und erkennt, dafs der heilige Abgrund der Wesenheit Gottes voll göttlicher Wesenheiten ist, dafs nichts hineingetragen, sondern blofs das Göttliche, was er dem endlichen Auge noch verbirgt, zumtheil fromm erahnet, und soweit möglich zumtheil in wissenschaftlicher Forschung und Form erkannt werden kann und soll. Und hiezu sind dann allerdings auch Unterscheidungen, die im echten Sinne logisch sind, als ein wesenliches Moment erforderlich; denn auch die Erkenntnifs und ihre wesenliche Form, sowie die wesenliche Thätigkeit, Erkenntnifs zu bilden, — das Denken, und sein Gesetz, sind in der heiligen Tiefe der Gottheit mitenthalten als unbedingte, unendliche Eigenschaft Gottes, und als bedingte, endliche Eigenschaft des endlichen Geistes; und ohne die logische Unterscheidung des an und in der Wesenheit Gottes Verschiedenen ist es unmöglich, die innere Fülle der göttlichen Wesenheit zu denken und zu erkennen.

Zunächst hierauf erklärt der Verfasser das Verhältnifs seines „rein theistischen" Lehrbegriffes von den göttlichen Eigenschaften zu der christlichen Dogmatik also. — „Wie die christliche Dog„matik nach dem Systeme des Glaubens an eine besondere gött„liche Offenbarung über die Eigenschaften Gottes und ihr Ver„hältnifs zu einander urtheilen lehrt, bleibt hier ausgeschlossen „aus dem Kreise der Begriffe, die der menschlichen Vernunft „ohne Beziehung auf eine besondre göttliche Offenbarung ange„hören. Eine rein philosophische Theorie der Eigenschaften Got„tes, im Sinne des reinen Theismus, kann nichts weiter seyn, als „folgerechte Verdeutlichung alles dessen, was der allgemeine Be„griff *von absoluter Vollkommenheit* umfafst; denn auf diesem Be„griffe ruht der reine Theismus für den Verstand." — Da der Verfasser in dieser ganzen Schrift auf die geschichtliche Ausbildung der Religionswissenschaft durch Philosophie und in Lehrbegriffen des Glaubens bestimmter Religionsvereine vielfache Rücksicht genommen, so hätte vermuthet werden können, dafs er der christlichen Glaubenslehre, die uns zunächst anliegt, gerade die
658 sorgfältigste Rücksicht zugewandt haben werde. Indefs kann der

Verfasser achtbare Gründe haben, weſshalb er dieſs nicht gethan. Uns genüge hier ebenfalls, zu bemerken, daſs das System der christlichen Dogmatik auch seine philosophische Seite hat, und zum groſsen Theil, zumal was ewige und unbedingte über Zeit und alle Geschichte erhabene Religionswahrheiten betrifft, ein Werk philosophischer Forschung ist; und daſs die Ueberzeugung des Christen, daſs die in seinen Religionsurkunden enthaltenen ewigen und geschichtlichen Religionswahrheiten durch eine zeitlich individuelle Offenbarung Gottes der Menschheit mitgetheilt worden, in ihrem Grund und Principe den Christen sowenig, — als überhaupt jeden, an eine individuelle geschichtliche Offenbarung Gottes glaubenden Menschen dieser sein Glaube —, von der Philosophie trennend unterscheidet, vielmehr mit ihr in Verbindung bringt, da die Philosophie, als wissenschaftliche Gotterkenntniſs lehrt, daſs Gott Sich auf ewige und auf zeitliche Weise den endlichen Vernunftwesen, also auch der Menschheit dieser Erde, offenbart, das ist, *Sich* ihnen zu erkennen, zu empfinden und zu lieben giebt.

„Beweis, daſs unsre menschlichen Begriffe vom Verhältnisse „der Eigenschaften Gottes zur Welt und zueinander die „Vernunft nicht befriedigen können, und nur den Werth „einer logischen Symbolik haben.“ (S. 362 — 366).

Nun beabsichtiget der Verfasser von dem Begriffe der absoluten Vollkommenheit aus, worauf der reine Theismus für den Verstand ruhe, zu zeigen, daſs alles unser Denken göttlicher Eigenschaften nur eine logische Symbolik seye. Hierbei erinnern wir an Das, was vom Verfasser, und von uns (501 — 505, 510 N.) über die Idee der Vollkommenheit gesagt worden ist. — „Deduciren wir“, sagt der Verfasser (S. 363), „diesen Begriff nur „aus praktischen Reflexionen, die das Absolute oder Urwirkliche „unmittelbar nichts angehn, und nur von unserm Verstande an „die metaphysische Idee des Absoluten angeknüpft werden, wenn „wir die Steigerung dessen, was wir uns als vollkommen in der „praktischen Bedeutung denken, nicht weiter fortsetzen können, „so wird das wahrhaft Göttliche, wie wir schon gesehen haben, „für uns zu einer bloſs subjectiven Idee. Dann verschwindet der „religiöse Vernunftglaube nach dem Princip des reinen Theismus.“ Der Verfasser hat aber allerdings nur der durch discursive Reflexion aufgegriffenen Idee der Vollkommenheit, die er nicht als in der Idee des Absoluten enthalten wissenschaftlich gefunden, sondern erst zu selbiger von auſsen hinzugebracht, auf diesem hier von ihm selbst als bloſs subjectiv getadelten Wege einen Inhalt verschafft; denn der von ihm oben (S. 298) gethane, von

uns aber als unbefugt abgewiesene Machtspruch, den er ebenfalls hier wiederholt: daſs die indemonstrable Kraft der wahren Idee des Göttlichen der letzte Grund für die objective Gültigkeit der Ausfüllung der Idee der göttlichen Vollkommenheit mit menschlich-moralischen Eigenschaften seye, ändert an dem Verfahren
659 selbst garnichts; da eben diese Ausfüllung nach dem Verfasser erst die wahre Idee des Göttlichen, das ist Gottes, als eines moralisch vollkommenen Geistes giebt und vollendet. „Nach eben „diesen Voraussetzungen", heiſst es hier weiter, „treiben wir „aber auch nur ein willkührliches Verstandesspiel, wenn wir, „dem logischen Processe des Denkens gemäſs, das Absolute als „Urwesen zu einem Verstandesobjecte machen, dem wir mora„lische Eigenschaften beilegen, da doch der allgemeine Begriff „von einem Urwesen auch ohne moralische Prädikate sich in der „Vernunft behauptet." Daſs der Grundgedanke: Gott, überhaupt kein Begriff nach dem vom Verfasser oben (223, 187, 433) angeführten Sprachgebrauche, mithin auch nicht ein bloſser Allgemeinbegriff seye, haben wir schon oben (16 f., 238) bemerkt. Schon *Kant* sahe dieſs ein, indem er behauptet, daſs die absolute Idee der Vernunft zugleich, wegen Unendlichkeit und Einmaligkeit des Gegenstandes, das absolute Ideal der Vernunft seye. Ebenfalls haben wir oben (446 f., 547 f., 28, 409, 561, 690) schon gezeigt, daſs zwar die Idee des Absoluten, sogar die Grundschauung: *Wesen*, oder: *Gott*, in einem endlichen Geiste noch so unentwickelt daseyn und erkannt werden könne, daſs dieser endliche Geist die moralischen Eigenschaften Gottes noch nicht erkenne und anerkenne; aber zugleich haben wir nachgewiesen, daſs der endliche Geist bei diesem unentwickelten Zustande der Grunderkenntniſs nicht stehen bleiben könne, sondern daſs und wie er durch den Inhalt desselben selbst angetrieben werde, tiefer zu forschen; und auf welchem Wege dann der endliche Geist auch zur Erkenntniſs und Anerkenntniſs der göttlichen Persönlichkeit, Freiheit und Heiligkeit gelange, und zwar lediglich in absteigender synthetischer Erkenntniſs, ohne irgend einen Erkenntniſsgrund oder Beweisgrund aus der Sphäre seiner Endlichkeit zu entlehnen, ohne Gott gleichsam zu sich herabzuziehen, oder seine endliche Wesenheit gleichsam hinaufzusetzen an die heilige Statt der unendlichen göttlichen Wesenheit. — Wenn sich nach der Versicherung des Verfassers der Begriff von einem Urwesen ohne moralische Eigenschaften in der Vernunft behaupten könnte, so wäre auch gar keine vernünftige Nöthigung da, weſshalb vielmehr des Verfassers sogenannter *reiner* Theismus gelten sollte, der noch dazu jenen Begriff eines Urwesens ohne moralische Prädicate aufhebt. Vielleicht meint der Verfasser nur, daſs sich

jener Begriff blofs in der noch nicht ausgebildeten *endlichen* Vernunft bis dahin behauptet, wann selbige zu besserer Erkenntnifs kommt. Insofern stimmen wir mit ihm ein; aber dann ist diese Beschränktheit blofs subjectiv, und geht nicht die Vernunft selbst an. Und es folgt daraus noch lange nicht, dafs jener mangelhafte Begriff vom Absoluten durch den vom Verfasser geschilderten und statt der Wissenschaft empfohlnen Vernunftglauben, zu dem Begriffe eines moralisch vollkommnen Urwesens erfüllt werden könne, vielweniger dafs dieses der ursprüngliche und einsige Weg seye, zu wahrer Erkenntnifs Gottes als des heiligen, lebendigen Gottes zu gelangen. Sondern wir haben schon im Vorigen (192, 557, 221, 195, 479 f., und in vielen andern Stellen, indem wir die Behauptungen des Verfassers kritisch beleuchteten) erklärt, wodurch wir vom Gegentheil überzeugt werden.

Der vom Verfasser vermeinte Fehler nun des unbefugten 660
Verknüpfens wird nun, nach ihm, auf folgende, von ihm schon oben (271, 14, 576) erklärte Art vermieden. „Ehe", sagt er, „vernünftigerweise von moralischen Prädikaten als wirklichen Eigenschaften Gottes die Rede seyn kann, müssen wir überzeugt „seyn, dafs das Gute in unserm moralischen Bewufstseyn unmittelbar durch sich selbst sich auf die metaphysische Idee des „Absoluten bezieht, dafs aus dieser wirklichen, aber indemonstrablen Beziehung die Heiligkeit der Pflicht entspringt, und das „Absolute, das, nur als Urwesen betrachtet, nicht das Höchste „ist, als das wahrhaft Höchste oder Göttliche sich moralisch der „menschlichen Vernunft kund thut. Auf diese Ueberzeugung, „die wir religiösen Vernunftglauben genannt haben, und die „durch eine unerklärbare Kraft der Idee des wahrhaft Göttlichen „in unserm Bewufstseyn bewirkt wird, über die sich also auch „nicht weiter disputiren läfst, müssen wir immer zurückkommen, „wenn wir nicht bezweifeln, dafs die moralischen Prädicate, die „wir durch Analyse des allgemeinen Begriffs von absoluter Vollkommenheit an den Begriff von einem Urwesen anknüpfen, nicht „erdichtete Eigenschaften eines blofsen Vernunftideals sind, das „die Phantasie mit Hülfe des Verstandes construirt." — Wir aber haben dagegen gezeigt, dafs die zuersterwähnte Beziehung nicht unmittelbar, und nicht aus dem darin bezogenen Endlichen zu erklären, allerdings aber demonstrabel seye, und selbst für die von der Vernunft geforderte unbedingte Zuversicht im Wollen und Handeln des wirklichen Lebens demonstrirt werden solle und könne; und dafs sich daher über den Inhalt und die Gültigkeit des erwähnten Vernunftglaubens immerhin solange disputiren lasse, als nicht die Wesenheit dieser Beziehung der an und in sich selbst erkannten Freiheit und Heiligkeit Gottes zu der end-

lichen menschlichen Freiheit und reinen Sittlichkeit wissenschaftlich erkannt ist. Wir haben ferner gezeigt, dafs des Verfassers Berufen auf die indemonstrable und indisputable und unerklärbare Kraft des wahrhaft Göttlichen wissenschaftlich gänzlich unbefugt und nach seiner Denkart inconsequent ist. Endlich ist es durch das ganze, bisbieher getreulich geschilderte Verfahren des Verfassers klar, dafs das Vorgeben, „dafs er die moralischen „Prädikate, die er an den Begriff von einem Urwesen angeknüpft, „durch Analyse des allgemeinen Begriffs von absoluter Vollkom„menheit angeknüpft habe", nicht gegründet ist, indem die Vernunftidee der absoluten Vollkommenheit dabei nur zu einem leeren, erst von unten und aufsen auszufüllenden Mittel (*medium*), oder zu einer vermeintlich an sich leeren Form gedient hat; indem die (501 ff.) gegebne analytische Betrachtung der Idee der Vollkommenheit sich lediglich formal und zwar blofs negativ erwies. — Zudem ist leicht zu bemerken, dafs der endliche Geist nicht überzeugt seyn kann, dafs das Moralische im Menschen das unmittelbar Göttliche ist, „dafs das Gute in unserm moralischen „Bewufstseyn unmittelbar durch sich selbst auf die metaphysische „Idee des Absoluten sich bezieht, und dafs das Absolute sich „darin moralisch der menschlichen Natur kund thut", wenn der endliche Geist nicht zuvor schon der Gottheit moralische Eigenschaften beigelegt hat, als Welches, nach der Lehre des Verfassers, doch nur auf anthropomorphischem Wege geschehen seyn könnte, da die Idee des Absoluten als des Urwesens, nach ihm, auch ohne alle moralische Eigenschaften vor der Vernunft besteht.

„In dieser Ueberzeugung", sagt der Verfasser ferner, „con-
661 „struiren wir uns auch nicht logisch einen Gott etwa so, dafs „wir mehrere Begriffe in einem einzigen, dem Begriffe von ab„soluter Vollkommenheit zusammenziehen; sondern wir verdeut„lichen uns durch mehrere Begriffe Dasjenige, was, in sich selbst „unzertrennlich, und durch sich selbst gewifs, aus einer über „alle Verstandeserzeugnisse erhabnen Idee entspringt, die sich „zwar in einem mystischen Gefühle verliert, aber sich auch in „mehrere Vorstellungen zertheilt, deren wir uns mittelbar be„wufst werden, und aus denen klare Verstandesvorstellungen „oder Begriffe hervorgehen, die sich nothwendig auf einander „beziehen nach logischen Gesetzen." — Freilich ist die Idee der absoluten Vollkommenheit nicht die einer blofsen Zusammensetzung einer Mehrheit von Eigenschaften; dennoch ist sie nicht anders zu denken, denn als die Eine, selbe, ganze Wesenheit, die zugleich auch an sich und in sich in einer Mehrheit unterscheidbarer gegenheitlicher Wesenheiten besteht, welche sowohl in verschiedener Eigenwesenheit selbständig, als auch wiederum allseitig

und allhinsichtlich vereint sind und bestehen, só dafs sie allerdings die Eine göttliche Wesenheit selbst, nach deren innerer Fülle, sind und selbst darstellen; also auch allerdings den Gedanken der Einen Wesenheit Gottes verdeutlichen, aber eben dadurch, dafs sie an und in selbiger verschieden und unterscheidbar *sind* und bleiben. Wie aber nach der Meinung des Verfassers Diefs zu denken sey, dafs das, was zugestandener Weise „*unzertrennlich*“ ist, gleichwohl durch eine anscheinende Mehrheit von Eigenschaften, in die „es sich *zertheilt*“, verdeutlicht werde, hat der Verfasser nirgends gezeigt, oder auch nur angedeutet; und fürwahr, diese Behauptung mufs an ihm befremden, da er behauptet, dafs der endliche Geist durchaus nicht zu erkennen vermöge, wie das Unendliche und Eine ein Mannigfaltiges seye, und dafs der endliche Geist durchaus nichts Endliches im Absoluten begreife (S. 200). Dieses Eine, Unzertrennliche soll aus der Idee entspringen, sich aber, wie schon früher (223 f., 227) erklärt wurde, in einem mystischen Gefühle verlieren, und dennoch auch sich in mehre Vorstellungen oder Begriffe zertheilen, wodurch es deutlich werde. Geschähe nun diese Zertheilung und Verdeutlichung des Einen Unzertrennlichen, nachdem es sich in das angebliche mystische Gefühl verloren, wie Diefs der Verfasser (nach S. 110, 300 B., hier 601) anzunehmen scheint, wie kann man dann davon noch etwas bestimmtes wissen, und daran erkennen? geschieht sie aber vor dem Verschwinden, wie kann es, verdeutlicht, verschwinden? oder bleibt es zumtheil deutlich, zumtheil aber verschwindet es; wie besteht dann dabei die behauptete Untheilbarkeit? Aber diese Zerfällung ist unnöthig, denn die innere Erfahrung des Geistes bewährt dem Gott Erkennenden, dafs die ohne Ende weiterausbildbare Gotterkenntnifs sich keinesweges 662
in einem Gefühle verliere, sondern vielmehr auch das Gefühl immer bestimmter, immer reicher, immer inniger belebe. — Ueberhaupt thut sich in der letzten Stelle die Unklarheit und Unbestimmtheit dieser Glaubenslehre vielfach kund. Einmal sollen die moralischen Prädicate an den Begriff von einem Urwesen nur angeknüpft werden, dann soll sich aber doch die Idee selbst in selbige zertheilen, obschon sie selbst sich in ein mystisches Gefühl verliert; erst sollen diese moralischen Prädicate den Gedanken Gottes blofs verdeutlichen, gleichsam nur das Medium seyn, wodurch uns das Eine Untheilbare unserer Endlichkeit wegen erscheint, und dann sollen diese Prädicate doch auch, als sachgültig, als an Gott selbst wesend und seyend angenommen werden. Man drehe und wende sich aber wie man wolle, so bleibt doch als ewig wahr bestehen: entweder die heilige, freie Güte Gottes wird sachlich in dem Einen Grundgedanken Gottes

selbst, als Wesenheit Gottes selbst an Gott gefunden und erkannt, oder es ist überall keine sachgültige Erkenntnifs davon möglich, die den Vernunftglauben wesenhaft begründen könnte, — sondern nur ein unbefugtes Uebertragen menschlicher moralischer Prädicate in die Wesenheit Gottes, welches aber selbst dem menschlichen Geiste nur dadurch sich empfiehlt, dafs er, wenigstens unbewufst, die Ahnung der heiligen freien Güte Gottes in sich trägt, die von aller Betrachtung menschlicher Eigenschaften unabhangig ist, und auf welcher zugleich sein ganzes menschliches moralisches Bewufstseyn, nebst dem moralischen Gefühle in Ewigkeit ruhet. Es findet bei der Ansicht des Verfassers hierüber eine Verwechselung und Substitution des Begründeten und Begründenden, sowohl sachlich, als auch in Ansehung der Entwickelung des Geistes und des Gemüthes des Menschen statt. — Die Erkenntnifs und Ahnung der heiligen, freien Güte Gottes in der Grunderkenntnifs Gottes ist hier das Begründende, und die Erkenntnifs und Ahnung der endlichen sittlichen Güte oder freien Moralität des Menschen das Begründete; — nicht umgekehrt. „Die Entwickelung dieser Begriffe", setzt der Verfasser hinzu, „ist ein wesentlicher Theil der religiösen Aufklärung. Aber wenn „die religiöse Aufklärung nicht ausarten soll in einen Verstandes-„dünkel, der durch Begriffe in das Absolute selbst einzudringen „sich vermifst, dürfen wir nicht vergessen, dafs die philosophi-„sche Lehre von den Eigenschaften Gottes doch nur eine *logische* „*Symbolik* ist, ein System von Andeutungen, durch die unser Ver-„stand das Unendliche in die Schranken des menschlichen Erken-„nens herabzieht." Freilich durch Begriffe, welche nach dem Verfasser (187) blofs durch den Verstand mittels der Vergleichung mehrer Dinge, durch Abstraction, gebildet werden, in das Absolute einzudringen, würde ein thörichtes vielmehr, als ein dünkelhaftes Beginnen seyn. Aber das Verfahren des Absolutismus ist ein ganz anderes: an und in dem Absoluten selbst werden die Grundwesenheiten Gottes unbedingt erkannt, nicht als abstracte Allgemeinbegriffe von aufsen her hinzugebracht, auch nicht von innen und von unten herauf nach oben getragen, sondern die Ideen der göttlichen Wesenheiten dringen gleichsam in dem Gedanken: Gott, selbst hervor, und in den endlichen menschlichen Geist herabwärts ein. Der in der Wesenschauung (236, 243, 376) die Wissenschaft gestaltende Geist, weifs, dafs auch er selbst nicht aufser dem Absoluten ist, dafs er mithin auch als denkendes Wesen nicht von aufsen mit irgend etwas „in das Absolute „hineindringt", sondern dafs er, in, unter und durch das Absolute, das ist in, unter und durch Gott wesend und seyend, dieses seines Verhältnisses zu Gott, durch Gott inne seyn und wer-

den kann und soll, in Gott zu Gott, als dem Einen, selben, ganzen Wesen sich erhebend, und dafs es nicht Dünkel ist, sondern helle Einsicht, dafs er Diefs behauptet, und diesem seinen seligen Berufe in Bescheidenheit, und im Bewufstseyn seiner Endlichkeit und Unvollkommenheit folgt. Es ist charakteristisch, dafs der Verfasser sich niemals begnügt, die vermeinten oder wirklichen Irrthümer seiner Gegner eben als Verirrungen des Gedankens zu bezeichnen, sondern ihnen immer den Grund davon ins Herz hineinschiebt, indem er ihnen Dünkel, Trug, Gaukelspiel, und Anderes, schuld giebt.

Allerdings mag der Mensch in Verstandesdünkel fallen, aber ebenso leicht und noch öfter verfällt er in Gefühlsdünkel und Glaubensdünkel, welches um nichts weniger fehlerhaft und für das einselne und gesellige Leben nachtheilig ist; welchen allgemeinen Satz wir aber auf den Verfasser durchaus nicht anwenden, indem seine Aüfserungen dazu nicht die geringste Befugnifs geben. — Obige Stelle enthält übrigens eine richtige Selbstwürdigung der Glaubenslehre des Verfassers; es wird darin eingestanden, dafs in selbiger die göttlichen Eigenschaften garnicht selbst erkannt werden, sondern dafs nur von unten zu ihnen mittels endlicher Begriffe von endlichen Eigenschaften nicht etwan blofs hinaufgedeutet wird, sondern so dafs der Verstand das Unendliche in die Schranken des menschlichen Erkennens herabzieht. Und diefs heifst dennoch wiederum nicht, dafs das Unendliche, nachdem es angeblich herabgezogen worden, menschlich erkannt werde, sondern nur dafs es als mit der endlichen Erkenntnifs, 663
die der Mensch von sich selbst hat, *symbolisch* verähnlichet werde. Aber jedes Herabziehen des Unendlichen ins Endliche ist an sich unmöglich, und dem Vorhaben nach nicht religiös; aber das Endliche, als im Unendlichen und durch dasselbe enthalten und bestimmt, als dessen ähnliches Bild erkennen und auf solche Weise das Endliche in das Unendliche erheben, ist möglich, und ist religiös, kann aber nur dann geschehen, wenn das Unendliche unbedingt an und in sich selbst schon erkannt und anerkannt ist. Der Verfasser hat zwar nicht weiter erklärt, was er eigentlich unter Symbol und Symbolik denkt, aufser dafs er dafür das Wort *Andeutung* als gleichbedeutend braucht. Wenn aber verstanden wird, dafs das Aehnliche an das Aehnliche erinnere, und wenn ferner dasjenige einem anderen ähnlich angenommen wird, welches und sofern es sich davon nur durch den Umfang des mit ihm gemeinsamen bestimmenden (constitutiven) Erstwesenlichen unterscheidet, so ist allerdings jedes Endliche seinem Unendlichen, mithin auch das endliche Vernunftwesen Gotte als dem unendlichen Vernunftwesen ähnlich, weil und sofern es mit selbigem

die Reinwesenheit (238, 249; 345) gemeinsam hat; und kann
mittels der Reinwesenheit auch an das Unendliche erinnern, also
dasselbe andeuten, dafür ein Zeichen und Symbol seyn. Dafs
aber das Endliche das Unendliche andeute, ein Symbol des Un-
endlichen seye, ist an sich nur dadurch möglich, dafs dasselbe
mehr als Symbol, dafs es des Unendlichen ähnliches Bild oder
Ebenbild seye, und diefs wiederum ist nur dadurch möglich, dafs
es in, unter und durch das Unendliche, und zwar durch das Un-
endliche verursacht seye. Und dafs das Endliche für einen end-
lichen Geist eine an das Unendliche erinnernde Andeutung seye
ist ingeistig (subjectiv) dadurch bedingt, dafs der endliche Geist
das Unendliche an und in sich selbst, und die Wesenheit des
Unendlichen auch als Reinwesenheit an und in sich selbst, und
dafs er insbesondre das wesenhafte Verhältnifs des Besonderen
und Endlichen in und zum Unendlichen bereits erkenne; aufser-
dem fehlt ihm die Befugnifs des Vergleichs *(tertium comparationis)*
und die Möglichkeit, in dem Endlichen ein Symbol, oder eine
Andeutung des Unendlichen zu erkennen. Ist aber von dem Ver-
hältnisse des Endlichen zum Unendlichen nur eine unklare Ahnung
da, so wird dadurch auch diese Andeutung unklar, und erscheint
in falschem Lichte, zum Beispiel als eine Herabziehung des Un-
endlichen in das Gebiet des Endlichen, die so unmöglich ist als
den unendlichen Raum in einen endlichen Raum, die unendliche
Natur in eines ihrer endlichen Gebilde herabzuziehen. Wird das
Endliche nicht in und durch das Unendliche, und als selbigem
im Reinwesenlichen ähnlich erkannt, so fehlt dem das Endliche
zum Unendlichen beziehenden und damit vergleichenden Geiste
die intellectuale Befugnifs und das Princip der Würdigung; er
kann nie gewifs seyn, ob nicht das was am Endlichen für das
mit dem Unendlichen Gemeinsame, und daher dasselbe richtig
andeutende gehalten wird, vielmehr dem Endlichen als solchen
eigenthümlich seye, mithin vom Unendlichen nicht gelte, ob also
nicht sowohl das Unendliche ins Endliche herabgezogen, als viel-
mehr der Gedanke des Unendlichen durch Beilegung der Endlich-
keit und Beschränktheit verfälscht werde. Und gerade diese Un-
befugtheit und Ungewifsheit bei der Vergleichung des Endlichen
mit dem Unendlichen, und insbesondre des Menschen mit Gott,
664 ist der Grund, wefshalb viele tiefe, redliche und fromme Denker,
selbst aus Religiosität sich gescheuet haben, Gott menschenähn-
liche Persönlichkeit im Erkennen und Denken, im Gefühl und
im Wollen und zeitlich freiem Wirken zuzuschreiben; und so
ungenügend und unzureichend dieses Verfahren ist, so stellt es
sie doch gegen alle die Schwärmerei und alle den Fanatismus
sicher, worein der Mensch so leicht verfällt, wenn er jenen un-

befugt ausgebildeten Andeutungen, worin dann kein Mafs noch Ziel gefunden wird, unbesonnen Folge giebt. Aber durch die wissenschaftliche Entfaltung des Absolutismus schwindet jene Ungewifsheit, Unbestimmtheit und Unbefugtheit in Vergleichung des Endlichen mit dem Unendlichen, und in der Auffassung des Endlichen auch als Andeutung oder Symbol des Unendlichen, indem die göttlichen Grundwesenheiten, auch Gottes Freiheit und Heiligkeit, an und in sich selbst, ohne alle Vermittelung der Selbsterkenntnifs des endlichen Geistes, erkannt werden. Auf dem Standorte des Verfassers aber, „wo sich der Gedanke des Abso„luten als des Vollkommenen, ehe er weiter logisch ausgebildet „wird (S. 110, 300 B.; hier 601), in ein mystisches Gefühl ver„liert“, wird jene Ungewifsheit und Unbefugtheit nie gehoben werden, sondern der Gedanke der heiligen Persönlichkeit Gottes bleibt immerhin nur eine unklare Ahnung, die sich zwar Geiste und Gemüthe von allen Seiten empfiehlt, aber immer als eine Herabziehung des Unendlichen in das Endliche erscheinen mufs, und nie zu einem bestimmten Gedanken, nie zu reiner Gewifsheit werden kann, solange jener Standort nicht verlassen wird. Die Lehre *Jacobi's*, und die ihr verschwisterte (4 f.) Lehre unsers Verfassers meint die göttliche Wahrheit dem Herzen und dem Leben näher zu bringen; aber was kann herzloser, unerquicklicher und unfruchtbarer seyn, als die unwahre Meinung, alles was der Mensch als Eigenschaft Gottes denke, seye eine blofs logische *) Symbolik, blofs Andeutung, welche der ins Gefühl angeblich verlorenen Idee des Göttlichen blofs gleichsam nachgeschickt werde, um sie in die Schranken des menschlichen Erkennens herabzuziehen. Wo bleibt dann die *gewisse* Zuversicht des Glaubens, wo das Bewufstseyn wesenhaft erkannter Wahrheit wie Gott selbst sie ist, wo die Gott selbst erkennende Liebe, das unbedingte in Gott selbst gegründete Vertrauen, wo die Gewifsheit, die Zuversicht, die Innigkeit des Gebetes? — Der Gottinnige bedarf mehr als logische Sinnbildnerei, und unsichere von menschlicher Endlichkeit hergenommene Andeutungen des Göttlichen; — Gott selbst will in Wahrheit erkannt seyn ohne Bild und äufsere Andeutung, damit im endlichen Geist und Gemüthe Gottinnigkeit, Gottähnlichkeit, und Gottvereinheit, das ist, Religion, auflebe und gebildet werde. Wesenhafte, wahrhafte Erkenntnifs Gottes selbst ist das Licht, welches einsig das Herz innig und wesenhaft zum Guten zu erwärmen, und die göttliche Kraft zum Guten im Menschen zu wecken und zu bilden vermag;

*) Und dabei bedenke man noch, wie weit der Verfasser die Logik herabsetzt (193, 186 f.).

alle anderartige Erzeugungen des Gefühls entzünden eine falsche Gluth und führen zum Uebel.

Der Verfasser beschliefst diese Betrachtung gleich nach den letztangeführten Worten mit der Behauptung: „Denn die Idee „des Unendlichen oder Absoluten schliefst jede Beschränkung „einer Eigenschaft durch eine andre aus; in unserm Verstande „aber wird jede Betrachtung der vereinigten Eigenschaften eines „Dinges zur Beschränkung einer Eigenschaft durch die andre, „damit jede als bestehend mit den übrigen gedacht werden könne. „Daher liegt auch in den klarsten Begriffen, die wir uns von „den Eigenschaften Gottes machen können, immer etwas, wovor „der Verstand verstummen mufs, und wodurch das Begreifliche „in das Unbegreifliche übergeht.“ Der Verfasser wiederholt hiermit die schon (643) gemachte Behauptung, die wir dort kritisch gewürdiget haben. Dafs aber jede göttliche Eigenschaft zwar von der Vernunft als unbedingt und unendlich anerkannt werden, aber weder durch den Verstand in dem Sprachgebrauche des Verfassers (13, 177, 179) gefafst und durchschaut, noch durch die Phantasie dargestellt werden kann, Diefs kommt nicht aus dem hier vom Verfasser angeführten vermeintlichen Grunde, sondern vielmehr daher, weil das Gebiet des Verstandes und der Phantasie das Endliche und Bedingte, das der Vernunft aber das Unendliche und Unbedingte ist, und weil das Unendliche unendlichvieles und unendlichvielerlei Endliches befafst, welches allein der göttliche Verstand und die göttliche individuelle Anschauung ganz umfafst und ganz durchdringt, wovon aber Verstand und Phantasie des endlichen Vernunftwesens immer nur einen endlichen Theil und auch diesen nur auf endliche und unvollständige Weise erfassen, durchdringen, und darstellen können. Diefs ist der Grund, wefshalb der endliche Verstand vor der Unendlichkeit überhaupt, und vor der Unendlichkeit des Endlichen im Unendlichen verstummen mufs.

665 Hierauf sucht der Verfasser zu erklären: „ob, oder in welcher „Beziehung, der reine Theismus ein religiöser Anthropomorphismus „genannt werden darf“, oder vielmehr, ob er es *seye*. Er beginnt mit Folgendem. „Es ergiebt sich diefs aus der Analyse „des Begriffs von absoluter Vollkommenheit. Denn die rein metaphysischen, aus der speculativen Idee des Absoluten unmittelbar hervorgehenden Merkmale dieses Begriffs schliefsen durch „sich selbst alle Vermenschlichung des Göttlichen aus.“ Allerdings wird ausgeschlossen alle Vermenschlichung des Göttlichen in dem Sinne, dafs die Grundwesenheiten des Absoluten endlich und beschränkt gedacht würden, wie sie am Menschen sich finden; gleichwohl schliefst umgekehrt die Erkenntnifs der unend-

lichen und unbedingten Grundwesenheiten Gottes die Erkenntniſs der ähnlichen endlichen und bedingten Grundwesenheiten des Menschen ein, und bedinget an sich das Bewuſstseyn derselben; und so zeigt sich im Systeme des Absolutismus der echte Anthropomorphismus nach seinen zwei Seiten als Theanthropomorphismus und als Anthropotheomorphismus in seinem unbedingten Grunde, das ist, daſs wenn ursprünglich der Mensch als Gottes Ebenbild in und durch die Gotterkenntniſs erkannt wird, dann auch umgekehrt im Rein - Menschlichen das Göttliche erblickt und im endlichen Gegenbilde gefunden werden kann. Dieser Satz des Verfassers wird weiter also ausgeführt. — „Ewigkeit, „absolute Selbständigkeit, Allmacht und Allgegenwart eines gött- „lichen Geistes kann man nicht einmal hypothetisch denken, ohne „sich über alle Begriffe von einer menschlichen Natur zu er- „heben.“ Diese göttlichen Grundwesenheiten, die hier Merkmale des Begriffs von absoluter Vollkommenheit ungehörig genannt werden, gehen aber keinesweges *unmittelbar* aus der speculativen Idee des Absoluten hervor, und daher konnte dieſs freilich nicht vom Verfasser gezeigt, sondern muſste bloſs behauptet werden. „Aber“, sagt der Verfasser sogleich weiter, „ohne die morali- „schen Merkmale, die zur Vollendung des Begriffs vom Göttli- „chen hinzukommen müssen, haben jene rein metaphysischen „Begriffe keine wahrhaft religiöse Bedeutung.“ Also dann nur eine unwahrhaft religiöse Bedeutung; — da sie aber wahr sind, diese Gedanken reiner Grundwesenheiten Gottes, und da sie sogar selbst die ewige Grundlage der moralischen Eigenschaften ausmachen, so sind sie auch wahrhaft religiös, da echte, reine Gotterkenntniſs ein wesenlicher Theil der Religion ist? Es kann mit Wahrheit nur Dieſs gesagt werden, daſs in den moralischen Eigenschaften Gottes die *Vollwesenheit* Gottes erkannt werde, so daſs in der Erkenntniſs derselben die Gotterkenntniſs erst vollendet seye; daſs aber ein endlicher Geist, der jene Grundwesenheiten Gottes noch unentwickelt denkt, deſshalb noch nicht die moralischen Eigenschaften Gottes erkenne, obgleich auch sie in der göttlichen Wesenheit und jenen Grundwesenheiten an sich, in Gott und für Gott enthalten sind, und auch vom endlichen Geiste, bei gehöriger Ausbildung seiner Gotterkenntniſs also erkannt und anerkannt werden können. (Siehe zuvor 446 f., 547 f., 68, 561, 690). „Nun erkennen wir“, wie der Verfasser weiter sagt, „das eigentlich Moralische auch wenn wir es uns als das „Göttliche in uns denken, unmittelbar doch nur in unsrer eignen „Subjectivität. Wir können uns also auch auf keine andre Art 666
„Begriffe von moralischen Eigenschaften Gottes machen als da- „durch, daſs wir von allem, was dem menschlichen Daseyn eine

„innere Würde giebt, hinaufblicken zur Idee des Absoluten, um „an diese Idee unsre Begriffe von der innern Würde einer mensch-„lichen Subjectivität anzuknüpfen.“ Dafs die Erkenntnifs „der „moralischen Eigenschaften Gottes“ keinesweges auf die Weise erlangt werde, dafs man vielmehr zuvor schon die Erkenntnifs Gottes auch als freien, heiligen, lebendigen Gottes haben müsse, um darin und dadurch auch die moralischen Eigenschaften des Menschen zu erkennen, und um zu erkennen, und dann auch zu fühlen, „was dem Menschen Würde giebt“, haben wir oben (49, 307, 583, 666) gezeigt. Freilich sofern wir das Moralische nur als das Göttliche *in uns* denken und erkennen, denken und erkennen wir es nur in unsrer Subjectivität; aber wir vermögen auch Diefs nicht, wenn wir nicht Gott unabhangig von unsrer Subjectivität, und zugleich als über und aufser unsrer Subjectivität, als Urwesen (96, 234, 370), als das unbedingt moralische Vernunftwesen, oder würdiger ausgesprochen: als das in unbedingter Freiheit heilige lebende Wesen, als lebendigen Gott, denken, erkennen, und anerkennen; und wenn uns nicht die Idee des menschlich Moralischen, als enthalten in, unter und durch das göttlich Heilige offenbar ist, welche Idee des menschlich Moralischen ohnehin auf andre Weise und ohne diese Bedingung durchaus weder geahnet noch erkannt werden kann. *) Denn alle Eigenschaften Gottes verhalten sich zu den ihnen im Endlichen entsprechenden Eigenschaften des gottähnlichen Menschen, der seiner Idee nach das vollwesenliche Ebenbild Gottes im Endlichen ist, auf gleiche Weise. Wie sich mithin die ewigen, fälschlich allein metaphysisch genannten Eigenschaften Gottes verhalten zu den ewigen Eigenschaften des Menschen, so verhalten sich auch die auf das Leben sich beziehenden, mithin auch die moralischen Eigenschaften Gottes zu den ähnlichen auf das Leben sich beziehenden, das ist, zu den moralischen Eigenschaften des Menschen. Und dieses Verhältnifs der göttlichen Eigenschaften zu den ähnlichen menschlichen, ist wiederum gleich dem Verhältnisse Gottes nach seiner Einen, selben, ganzen Wesenheit zu dem Menschen nach dessen Einer, selber, ganzer Wesenheit; wie im Seyn, so im Erkennen; wie in der Selbsterkenntnifs Gottes, so in des Menschen Gotterkenntnifs und Selbsterkenntnifs.

Wenn dagegen nach des Verfassers Weise die Idee des Absoluten, nur im Vertrauen zu der endlichen Vernunft (126, 129,

*) Zu welchen graunvollen Verkehrtheiten diese irrige Anmafsung: dafs wir das Moralische, auch wenn wir es uns als das Göttliche in uns denken, unmittelbar doch *nur* in unsrer eignen Subjectivität erkennen, führen *kann*, zeigt die Geschichte der Menschheit, und dafs sie dahin führen *mufs*, beweist die reine Philosophie der Geschichte.

221, 594) und nach Anleitung des Causalitätsbegriffes (223, 328)
als ein rein formaler, inhaltleerer, allgemeiner Begriff (787, 791
T. u. N.), als das Absolute „überhaupt“, angenommen wird, der
sich sogar ohne alle moralische Eigenschaften in der Vernunft
soll erhalten können (542 ff., 659), und wenn dabei zugleich ge-
lehrt wird, dafs von der andern Seite das Moralische in uns nicht
gedacht werden könne, ohne dafs es als ein Göttliches anerkannt
werde (542 ff.), so hat man eigentlich weder oben den Gedanken:
Gott, noch unten den Gedanken gottähnlicher menschlicher Mo-
ralität in selbständiger Gewifsheit; sondern man beruft sich, Be- 667
stätigung suchend, von dem Einen ohne Haltung auf das Andre;
weder Gott noch der Mensch in seiner Gottähnlichkeit wird dann
wahrhaft erkannt; und kein sehnsüchtiges Hinaufblicken, kein
angebliches Anknüpfen des Endlichen an das Unendliche, kein
Glauben das sich in unaussprechliches Gefühl verliert, keine lo-
gische Sinnbilderei oder Symbolik, noch sonst etwas Anderes,
was man statt der echten, reinen, klaren, in sich selbst gewissen
Erkenntnifs Gottes und des Menschen in Gott setzen möge, kann
für Geist und Herz wahre Hülfe schaffen, kann den Durst nach
göttlicher Erkenntnifs stillen, und das Sehnen des Herzens nach
Liebe und wahrem Leben erfüllen. Alle diese Reden und Vor-
stellungen, wenn schon auch sie sich in Ahnung Gottes gründen,
können dem Zustande der Unbefriedigung des Geistes und des
Gemüthes nicht abhelfen; denn die Befriedigung beginnt erst
dann, wenn dem endlichen Geiste einleuchtet: dafs die echte
Gotterkenntnifs, welche auch die der „persönlichen, moralischen
Eigenschaften Gottes“ in sich schliefst, wenn sie bis dahin ge-
setzmäfsig ausgebildet ist, von aller endlichen Subjectivität un-
abhangig, an und in sich selbst gewifs ist, daher keiner Bestäti-
gung oder Erlaüterung von unten her durch menschliche Eigen-
schaften bedarf noch fähig ist, — dafs die unbedingte in sich
selbst gewisse und in sich selbst von obenherein weiterzubildende
Gotterkenntnifs nicht *durch* ein Hinaufblicken, sondern in einem
unbedingten Erblicken, nicht durch Kraft der endlichen Vernunft
und im Vertrauen zu ihr, sondern durch Gottes Kraft in uns,
und blofs in untergeordneter Mitwirkung unserer endlichen, gott-
ähnlichen Vernunft, gewonnen und weitergebildet wird; dafs erst
in der selbständigen Gotterkenntnifs und durch sie auch die
Würde des Menschen und die Menschheit erkannt werden kön-
nen. — Kurz, es ist keine Gotterkenntnifs durch Menschenerkennt-
nifs, sondern vielmehr wahre Menschenerkenntnifs erst durch
Gotterkenntnifs möglich. Daher sind wir überzeugt, dafs jede
solche theistische Lehre, die das Umgekehrte versucht, dem an-
fänglich leer gedachten Begriffe des Absoluten durch endliche

Erkenntnifs der Welt, und der Verhältnisse der Welt, und des Menschen Anerkenntnifs, und dann auch einen Inhalt zu verschaffen, geschichtlich garnicht möglich wäre, wenn nicht in den Geistern, die Dieses versuchen, durch die Mittheilung dogmatischer Lehrbegriffe, die ihren Quell in der unmittelbaren von menschlicher Subjectivität und allem Endlichen unabhangigen Gotterkenntnifs haben, die Ahnung Gottes, welche dann in sich selbst auch ohne Bewufstseyn davon fortbesteht, sich weitergestaltet, und fortwirkt, bereits in der Kindheit geweckt, und zugleich noch fortwährend unterhalten würde. — Ohne Christenthum, ohne geistige Berührung mit christlicher Dogmatik, und dann im weiteren Kreise des Geschichtlichen auch mit den dogmatischen Lehrsystemen anderer Religionsgesellschaften, und mit den dogmatischen philosophischen Lehrsystemen würden Lehrbegriffe des Theismus, wie die *Jacobi's* und *Bouterwek's*, garnicht zur Erscheinung kommen, weil sie auf *ihren* Wegen den religiösen Inhalt nicht finden könnten. Von Jugend auf heilsam gewöhnt, den Menschen als göttliches Ebenbild zu betrachten, das Moralische als ein Göttliches zu würdigen, Gott selbst als den unendlichen, allmächtigen, allweisen, heiligen, lebendigen Gott zu denken und zu verehren, werden dann gar leicht die Menschen es in Geist und
668 Gefühl nicht inne, dafs sie den Inhalt ihrer Lehre und ihre eigne Ueberzeugung davon nicht wie sie meinen, dem Vertrauen auf die eigne Vernunft, noch dem Gefühle ihrer sittlichen Würde, sondern jenen Belehrungen in Kraft der reinen Wahrheit der unbedingten Gotterkenntnifs verdanken, welche sie von Kindheit an lebenweckend und heiligend durchdrungen hat, wodurch sie auch erst ihrer sittlichen Würde sich bewufst geworden. Und indem wir dieses von allen anthropomorphischen Glaubenslehren, die an die Stelle der Wissenschaft gesetzt werden sollen, behaupten, denken wir defshalb von den Anlagen und Fähigkeiten des Geistes und des Herzens ihrer Urheber nicht gering, noch überheben wir uns, — sondern wir sehen dabei von aller endlichen Persönlichkeit gänzlich ab. Auch ich erkenne diesen erweckenden und belebenden Einflufs der dieser Menschheit von Gott bereits geoffenbarten Gotterkenntnifs, dankbar gegen Gott und Menschen, an, obschon ich gleichfalls weifs, dafs die Gewifsheit der Gotterkenntnifs und der in selbiger ausgebildeten Wissenschaft an dem Inhalte derselben selbst ist und gewonnen wird, unabhangig von dem geschichtlichen Wege, auf welchem Gott *Sich* auch einem Jeden von uns geoffenbart hat und offenbaret.

„Aber", sagt der Verfasser unmittelbar weiter, „indem wir „so verfahren, und dadurch fähig werden, uns absolute Gerech-„tigkeit, absolute Liebe, absolute Barmherzigkeit, als Eigenschaf-

„ten Gottes zu denken, verliert sich vor unserm Verstande das
„Endliche im Unendlichen.“ Aber durch dieses Verfahren wür-
den wir nie dazu fähig werden; es bleibt hingegen ewig wahr,
daſs nur in der Erkenntniſs der unbedingten Gerechtigkeit, Liebe,
und Barmherzigkeit Gottes der Mensch auch erkennen kann, was
echt- und reinmenschliche, das ist im Endlichen gottähnliche Ge-
rechtigkeit, Liebe und Barmherzigkeit ist; daſs ferner der Mensch
erst durch die Ahnung dieser Eigenschaften Gottes, selbige auch
als menschliche Eigenschaften ahnet; — und daſs der Mensch,
bevor er Gottes Gerechtigkeit, Liebe und Barmherzigkeit ahnet,
ungerecht, lieblos und unbarmherzig ist, und nicht anders zu
seyn vermag, solange nicht im Lichte der Gottahnung und dann
der Gotterkenntniſs, in dem durch Gottes Gerechtigkeit, Liebe
und Barmherzigkeit gereinigten Herzen die reinen heiligen Triebe
und Gefühle der Gerechtigkeit, der Liebe und der Barmherzigkeit
geweckt und belebt sind. Ueberschauen wir die Völker dieser
Erde und ihre Geschichten, und blicken wir in die Geschichte
des eignen Geistes und Herzens, so sehen wir diese Wahrheit in
Einer groſsen Erfahrung verwirklicht.

Wer aber vermeint, die Erkenntniſs Gottes von unten sich
erhebend und das unvollendet erkannte Menschliche an das leer
gedachte Absolute anknüpfend zu gewinnen, zu gründen, und
auszubilden, dem muſs sich die unbestimmte Ahnung des Gött-
lichen in ein unaussprechliches Gefühl verlieren; anstatt daſs,
Wer Gottes unmittelbar, dagegen sein selbst mittelbar in Gott,
sich bewuſst ist, sein geistiges Auge offen hält, und während das
innigste, lebendigste Gottgefühl ihn erfüllt, das Endliche in sei-
ner bestimmten Gestalt im Unendlichen, als durch das Unend-
liche, als dem Unendlichen in Güte und Schönheit ähnlich er-
kennt. Wie innig und unaussprechlich sein Gottgefühl und sein
Gefühl der Würde des Menschen seyn möge, er erkennt dessen
unendlichen, ewigen Grund, und waltet in heiliggesinnter Beson- 669
nenheit als ganzes Vernunftwesen auch über und in seinem rei-
nen, heiligen Gefühle, daſs er dessen Weihe im reinen Lichte
der Gotterkenntniſs und der darin gewonnenen Selbsterkenntniſs
mit Gottes Hülfe rein und lauter erhalte und ausbilde. Es ist
selbst ein Moment der echten Selbsterkenntniſs, und der Religion
des erkennenden Geistes, dieses Verhältniſs der über alle Sub-
jectivität erhabnen Gotterkenntniſs zur endlichen Selbsterkenntniſs
einzusehen, und es anzuerkennen, daſs die unbedingte Gott-
erkenntniſs ein in Ansehung seiner endlichen Natur Uebernatür-
liches, ein Wunder Gottes an ihm und in ihm, und zugleich
ein in individueller Vorsehung, und liebender Erbarmung geför-
dertes Werk am Menschen und im Menschen ist, wozu der

menschliche Geist nur untergeordnet, und auch diefs nur unter dem Beistande Gottes, mitwirken kann und soll. Dafs also auch der endliche Geist in der Anerkenntnifs Gottes lediglich Gotte selbst vertraut, nicht aber seiner eignen endlichen Vernunft, der er nur vertrauen kann und darf, wenn und sofern er sie als in, unter, und durch Gott seyend, und im rechten Verhältnisse zu Gott als der unendlichen Vernunft erblickt. Der geistige, in Gottes Erkenntnifs vergeistigte Mensch, wenn er im Gottgefühle selig ist, schliefst dann nicht das Auge des Geistes, sondern öffnet es, und schaut das Göttliche in steigender Fülle und Klarheit und gottinniger, reiner, gottbesonnener Begeisterung. In der Denkart hingegen, welche unser Verfasser darstellt, soll das Verursachte dienen die Ursache zu erkennen, soll gleichsam das Mondenlicht den Sonnenschein beleuchten, soll die Wärme des Gefühles das Licht der Erkenntnifs erwecken.

Hierauf sagt der Verfasser weiter: „Was im Absoluten selbst „Eins ist, wird dann von uns als ein Mannigfaltiges gedacht, „dessen Bestandtheile wir gegeneinander abzuwägen versuchen, um „zu bestimmen, wie eine dieser göttlichen Eigenschaften bedingt „wird durch die andre. Eben diese Eigenschaften sollen ferner im „Begriffe von absoluter Vollkommenheit die rein metaphysischen „Eigenschaften Gottes bedingen, und von ihnen wieder bedingt „werden; und dieses Ganze von gegenseitigen Bedingungen tritt „in unserm Verstande an die Stelle des schlechthin Unbedingten „oder Absoluten.“ Wahr ist, dafs alle göttliche Eigenschaften an Gott und in Gott als dem Einen, selben, ganzen, mithin unendlichen und unbedingten Wesen Eins sind, das ist, Eins der Reinwesenheit nach, Eins darin, dafs sie an und in der Einen Wesenheit Gottes zugleich sind; sowie darin, dafs eine jede wiederum die ganze Wesenheit Gottes auf eigne Weise in sich aufnimmt, Eins endlich darin, dafs sie alle als verschiedene vereint das Eine Vereinganze der Vollwesenheit Gottes sind. Aber auf dem Wege der Glaubenslehre des Verfassers kann Diefs nicht eingesehen, noch gezeigt werden; sondern nur an und in der Einen unbedingten Grundwahrheit selbst, die durch ihr ursprüngliches Licht auch alle ahnende Glaubenslehren erst möglich macht. Und wenn der Verfasser die Einheit des Unterschiedenen, die Indifferenz alles Differenten in Gottes Wesenheit anerkennt, — wie kann
670 derselbe Geist an seinen Gegnern dieselbe Wahrheit als eine Irrlehre (429, 416) bestreiten? — Freilich, die göttliche Wahrheit macht sich in jedem denkenden Geiste Bahn, er wende sich und straübe sich, wie er wolle.

Dafs aber Eigenschaften Gottes sich untereinander bedingen, kann in dem Sinne gesagt werden, als überhaupt alle Glieder des

Verschiedenen, was an und in einem Wesenlichen zugleich ist, durch dessen Wesenheit so bestimmt sind, dafs das Eine das, was ihm alleineigen ist, nur zugleich dadurch ist, dafs es das ihm entgegengesetzte Glied nicht ist, sondern dasjenige ist, was nur ihm alleineigen ist. Aber dieses Wechselbedingen der Eigenschaften Gottes ist, wie wir gezeigt haben (643, 656) durchaus nicht als ein wechselseitiges Begrenzen, Endlichmachen und Beschränken zu denken. — Wenn freilich der endliche Geist anfangs das Absolute nur nach einem leeren Begriffe blofs überhaupt gedacht hat, so ist es wahr, dafs dieser Begriff, wenn der Gedanke der göttlichen Eigenschaften auch nur erst als Ahnung gewonnen ist, selbst nur als ein Theilbegriff, oder als eine Theilidee der göttlichen Wesenheit gedacht wird; und dafs dann der reine und ganze Gedanke Gottes, als des Einen unendlichen, unbedingten und vollkommnen Wesens noch fehlt. Wenn aber dieser Mangel der wesenhaften, ganzen Gotterkenntnifs auf dem vom Verfasser geschilderten Wege ersetzt werden soll, so tritt dann vielmehr blofs der unbestimmte Gedanke „einer Summe von Eigenschaften, „welche die göttliche Natur ausmachen“, an die Stelle des leeren Gedankens des Absoluten, anstatt dafs der reine, selbe, ganze, Eine Gottgedanke selbst gewonnen werden müfste, woran dann auch die Absolutheit nebst allen anderen Grundwesenheiten Gottes als das unbedingt organische Ganze der Vollwesenheit oder Vollkommenheit Gottes gefunden werden würde.

Der Verfasser wendet sich nun zu der Betrachtung der göttlichen Eigenschaften selbst nach seiner soeben beschriebenen Methode. Wir werden ihm auch hierbei kritisch folgen, und uns insbesondre bemühen, Inhalt und Form, Lehre und Methode, zu unterscheiden, und sowohl unser Uebereinstimmen, als auch unser Abweichen mit dessen Gründen, soweit diefs aufser dem Zusammenhange des Organismus der Wissenschaft geschehen kann, darzulegen.

„*Ueber die göttliche Allmacht und Allgegenwart.*“ (S. 368 — 374).

„Ein nicht *allmächtiger* Gott ist nicht der wahre Gott der „Vernunft. Denn Allmacht ist die unbedingte Urthätigkeit, in „welcher alles, was ist, gegründet ist, und von welcher alles „ausgeht. Eine andre Thätigkeit ist keine absolute, und zu einem „nicht allmächtigen Gotte kann man auch kein unbedingtes mora- „lisches Vertrauen fassen. Aber wenn wir uns von dieser All- „macht einen völlig klaren Begriff machen wollen, können wir

„dem Pantheismus und dem Fatalismus nicht entgehen.“ Der Verfasser theilt uns, wie wir hören, sogleich eine Menge einselner, von ihm nicht begründeter Behauptungen von der göttlichen Allmacht mit, ohne bestimmt zu erklären, was er unter Allmacht versteht. Die Benennung der Urthätigkeit scheint die Zeit an sich zu haben; gleichwohl wird selbiger im Folgenden auch Ewigkeit zugeschrieben. — Nicht *in* der Allmacht ist Alles gegründet, sondern *in* Gott, und *durch* Gott, und eben als Alles *in* und *durch* sich verursachend ist Gott der Allmächtige, die Allmacht. Unklar ist das bildliche Wort: *ausgehen*; aber Was es auch bedeuten möge, nicht von der Allmacht geht Alles aus, sondern von Gott selbst. — Das in den angeführten Worten enthaltene Selbstbekenntnifs hätte dem Verfasser leicht eine Andeutung seyn können, dafs mithin in seiner Denkweise etwas Grundfehlerhaftes seyn müsse; *) weil auch die Vernunft eines endlichen Geistes sich nicht dabei beruhigen, und das tiefere Nachdenken da anhal-
671 ten kann, wo sie sich im Widerstreite mit sich selbst befindet. Die Idee der göttlichen Allmacht ist allerdings nur in dem Systeme vernünftig zu erfassen, welches der Verfasser (630, 690) den theistischen Absolutismus nennt, und das allerdings denjenigen Pantheismus oder vielmehr Panentheismus als untergeordnete Lehre enthält, den wir oben erklärt haben (211, 215, 335, 358 f.), keinesweges aber den Pantheismus, den der Verfasser in dieser seiner Schrift im Auge hat und bestreitet. — Dafs aber diese Einsichten und Anerkenntnisse die Idee der unendlichen heiligen Freiheit Gottes, und der derselben untergeordneten endlichen, sittlichen Freiheit des Menschen verneinen, und in Fatalismus ausschlagen, ist grundfalsch. Vielmehr wird in jenem Systeme sowohl Gottes Freiheit an und in sich selbst, als auch die menschliche Freiheit als in und unter der göttlichen stehend, wissenschaftlich erkannt. Der Fatalismus ist nicht, wie der Verfasser sagt, ein echter Sprösling des reinen Absolutismus, sondern nur des fehlgebildeten, nicht einmal des noch nicht weit genug aus-

*) Der Verfasser erwartet vom Verstande, dafs er den Vernunftglauben aufkläre und vor Misdeutungen bewahre; und diefs soll er eben mittels klarer Begriffe bewirken, nach welchen zu streben, vom Verfasser wiederholt empfohlen wird. Diese Erwartung müfste aber schon dadurch, dafs obiges Bekenntnifs für wahr anerkannt würde, geschwächt werden; besonders aber müfste das Vorhaben, mittels dieses Verstandes „die Altäre des (pantheistischen) All-Ein-Gottes zu zerstören“, (9) mifslich erscheinen, da dieser Verstand mittels eines „ganz klaren Begriffes von der göttlichen Allmacht“ dem Pantheismus und Fatalismus zuführet; welches um so auffallender ist, da doch die Virtuosität dieses Verstandes zumeist in klare Begriffe gesetzt, und ebendadurch die Aufklärung und Sicherstellung des Vernunftglaubens vorzugsweise erwartet wird.

gebildeten Absolutismus. „Denn“, sagt der Verfasser, um die letztangeführte Behauptung zu beweisen, „wenn Alles nur durch „die göttliche Allmacht möglich wird, und nichts wirklich ist, „aufser insofern, als es in der göttlichen Allmacht gegründet ist, „so existirt aufser Gott nichts in sich selbst.“ Diefs wird nicht zuerst durch die göttliche Allmacht erkannt, sondern ist sogleich in der Grundschauung Gottes als des Princips enthalten, wie oben gezeigt wurde (4, 243, 256, 542). Allerdings aber kann ohne diese Grundeinsicht auch die Allmacht nicht als unbedingt ganz, als unendlich, gedacht werden. Die Behauptung aber: *dafs aufser Gott irgend etwas in sich selbst existire*, hat der Verfasser zwar oft wiederholt, aber nirgends gerechtfertigt; sie ist vielmehr ein Grundirrthum, wie wir gezeigt haben (29, 214—218, 410). Sollte diese Behauptung gelten, so müfste erst gezeigt seyn, dafs damit die Unendlichkeit und Unbedingtheit Gottes nicht verneinet und aufgehoben würde, welches aber nie gezeigt werden kann, weil es wider die Grundwahrheit ist, wie wir oben (74*f.*, 547*f.*, *T. u. N.*) nachgewiesen haben. „Das „Urwesen ist dann das alleinige Wesen in der metaphysischen Be- „deutung des Worts; und auch der Begriff von metaphysischer Frei- „heit einer endlichen Individualität zerstört in dieser Beziehung auf „die göttliche Allmacht sich selbst, weil eine Thätigkeit, die nicht „unmittelbar mit sich selbst anfängt, keine metaphysische Freiheit „ist.“ Der Ausdruck, mit sich selbst anfangen, ist mindestens unklar. Soll er heifsen: an und in sich selbst seyn; so ist gar wohl zu denken, dafs eine jede Thätigkeit, welche in, unter und durch die Eine unendliche Thätigkeit ist, dieser ähnlich, ebenfalls sofern sie eben diese bestimmte Thätigkeit ist, an und in sich selbst seye. Und wenn die Freiheit darin besteht, das Individuelle in der Zeit nach den ewigen Ideen, und zuhöchst nach der Einen Idee der Wesenheit Gottes zu verursachen, so ist ebensowohl zu denken, wie diese Eigenschaft auf unendliche Weise Gotte, als auch wie sie auf endliche Weise dem Menschen und überhaupt jedem endlichen Vernunftwesen zukomme; vorausgesetzt es werde eingesehen und anerkannt, dafs auch diese, sowie jede Wesenheit des Menschen und jedes endlichen Vernunftwesens mit dem Menschen und mit jedem endlichen Vernunftwesen selbst auf ewige Weise in und unter Gott durch ewige Verursachung Gottes wese und daseye, und dafs alle zeitliche Wirksamkeit der ewigen, in, unter und durch Gott ewig verursachten Vermögen des Menschen und jedes endlichen Vernunftwesens überhaupt, in und unter dem Einen durch Gottes unendliche Freiheit bestimmten Leben Gottes steht und sich bildet und zwar in steter Aufsicht der unendlichen Weisheit Gottes und in steter Abhangigkeit von Gottes individuellem, unendlichfreiem heiligen Willen und Rath-

schlufs, der allaugenblicklich, durch das ganze Weltall, auch im Leben der Natur und aller Geister, alldurchwirkend waltet.

672 Sehr richtig sagt der Verfasser weiter: „Durch die vermit-„telnden Begriffe von *Schöpfung* und *Erhaltung* sucht der Ver-„stand ein metaphysisches Band zwischen Gott und der Welt an-„zuknüpfen, um dem Pantheismus zu entgehen.“ „Denn sobald wir „uns einen Uebergang des Unendlichen in das Endliche denken, „stehen wir schon im Gebiete des Pantheismus“ — — und der Fatalismus stellt sich als ein echter Sprössling des Pantheismus von selbst ein.“ Hierüber kann nicht geurtheilt werden, da das Wort Uebergehen ganz unbestimmt ist; nach der gewöhnlichen Bedeutung würde das Behauptete aus dieser Annahme nicht folgen; weil, Was in ein Anderes übergeht, nicht eben dieses Andre selbst seyn, noch in selbiges sich verlieren mufs. Und bei dem Uebergange des Unendlichen ins Endliche, welche Bedeutung man immer diesem vieldeutigen, bildlichen Worte geben möge, mufs noch wohl unterschieden [*werden*], ob das Unendliche und das Endliche sich wie Ganzes zu seinem innern Theile, oder wie ein Aüfseres zu einem Aüfseren verhalte. Hauptsachlich aber mufs bestimmt werden, ob das Unendliche seyn soll das Absolut-Unendliche, oder nur irgend ein in seiner Art Unendliches aber als Wesenliches *dieser* Art dennoch Endliches. Wird aber das Absolut-Unendliche gedacht, so wird Gott selbst gedacht, weil absolute Unendlichkeit nur Gottes Eigenschaft ist; und dann ist freilich alles in seiner Art Unendliche sowohl als Endliche nur als an, in, unter und durch Gott zu denken, und der Panentheismus (671) zeigt sich als eine ewige Grundwahrheit. Insofern nun aber bildlich gesagt werden könne und dürfe, dafs das Absolut-Unendliche, das ist, Gott als absolut unendliches Wesen, übergehe in irgend ein Endliches, und ein Endliches in das Absolut-Unendliche, kann nur im Innern der Wissenschaft gefunden werden. „Daher,“ sagt der Verfasser weiter, „hat der Pantheismus schon gewonnenes „Spiel, wenn man sich mit ihm in metaphysische Disputationen „über die Möglichkeit einer Weltschöpfung einläfst;“ Wer aber die Wahrheit erkennt, der wird sich unbesorgt in metaphysische Disputation einlassen, und wird nie in den Fall kommen, auf dem Gebiete der erkannten Wahrheit dem Gegner gewonnenes Spiel zuzuerkennen. Und wer einmal des göttlichen Berufes, die Wahrheit ohne Unterlafs zu erforschen, inne ist, der wird auch über Gegenstände, die er noch nicht wissend durchdringt, vernunftgemäfse Disputation sogar suchen. Gerade der Umstand, dafs die Glaubenslehre *Jacobi's* und unsers Verfassers das, was sie nicht verstehn und begreifen zu können gesteht, sofort für unbegreiflich, unerfafslich, unerklärlich ausgiebt, den Gedanken

davon in einen unauflöslichen Widerstreit der endlichen Vernunft und zugleich in einem unaussprechlichen Gefühle sich verlieren läſst, sofort einen Denkstillstand gerade dann proclamirt, wo das Weiterdenken unerlaſslich ist, und sich, zurückgezogen in jenen der Wissenschaft angeblich unzugänglichen Ort (18, 170, 171 N., 308), allem metaphysischen, oder philosophischen Disputiren, das ist aller weiteren gesellschaftlichen Untersuchung entzieht, — ist ein aüſseres Zeichen der intellectualen Schwäche dieser Lehre.

Daſs aber der Fatalismus ein „echter Sprößling des Pantheismus sey, ist ebenfalls unrichtig. Denn sowohl besteht sogar der 673 reine Pantheismus mit der Lehre von der menschlichen Freiheit, als auch der Fatalismus mit dem unvollkommen ausgebildeten Theismus besteht, wie das Erstere der Pantheismus des indischen Volkslehrbegriffes der Religion, das Letztere aber der Islamismus, und selbst mehre christliche Glaubensweisen zeigen.

„Auch über das Verhältniſs der Schöpfung zur Erhaltung der Welt strebt“, nach dem Verfasser, „der Verstand vergebens „mit sich selbst ins Klare zu kommen. Schon der Begriff der „Erhaltung der Welt durch ihren Schöpfer bringt mit sich, daſs „wir urtheilen müssen, die Welt würde in das Nichts zurück„sinken, wenn sie nicht durch ihren Schöpfer im Daseyn erhalten „würde.“ Da der Verfasser den Gedanken der unbedingten, und der ewigen Verursachung von dem der zeitlichen, und den Gedanken des unbedingten und des ewigen Daseyns von dem des zeitlichen nicht unterscheidet, geschweige selbige in ihrer Wechselbeziehung erkennt, so kann er hier nur unbestimmte Behauptungen vorbringen, die zu nichts führen. Der Begriff der Erhaltung bezieht sich nur auf das zeitliche Daseyn durch zeitliche Verursachung oder Schöpfung. — „Aber“, setzt der Verfasser hinzu, „von einem Zurücksinken des Etwas in Nichts können wir uns „durchaus keinen klaren Begriff machen, da das Nichts überhaupt „ein bloſs logisches Erzeugniſs der Abstraction ist.“ Aber der Verfasser kennt das Nichts nicht; denn jedes Etwas, als ein Bestimmtes ist nothwendig sein Entgegengesetztes, sein Anderes, nicht; die Verneinheit oder Nichtheit ist an ihm selbst, indem es selbst, hinsichts seines Entgegengesetzten dessen Nicht-Es, oder Nichts ist. Das Ja und das Nein sind am Endlichen zugleich; das unbedingte Wesen ist das unbedingte Ja, welches das Nein nicht *an* und *um* sich, sondern in und unter sich hat. Sogar das reine Nichts an der reinen Grenze, z. B. der Raumpunkt, der Zeitpunkt, der Anfang und das Ende einer Bewegung, ist Etwas an sich, nicht bloſs, wie man sagt, im Gedanken, oder in der Vorstellung. Das Verschwinden jeder endlichen Gestaltung, als solcher, in ihr Nichts, bei bestehender Wesenheit, woran die

Gestaltung ist, ist denkbar und vorstellbar, sowie auch ihr Beginn von ihrem Nichts an, in der Zeit. „Und wenn", heifst es ferner, „das Geschaffene nicht existiren kann, ohne vom Schöpfer „erhalten zu werden, so ist die Erhaltung im Grunde nur eine „*fortwährende* Schöpfung." Vielmehr, reinwissenschaftlich gesagt: die göttliche Verursachung des Endlichen, als des Zeitlichen, das ist, sofern es ein stetig Werdendes und Bildendes ist als für die ganze Zeit wesenlich bestehend, ist Erhaltung des Endlichen. „Dieser Begriff von einer fortwährenden Schöpfung läfst sich „aber auch in Beziehung auf den *Anfang* des endlichen Daseyns „soweit ausdehnen, dafs das kirchliche Dogma von einer *vorüber*„*gegangenen* oder *einmaligen* Schöpfung nicht zu den philosophi„schen Lehren gezählt werden darf, die dem reinen Theismus „wesentlich sind." Wenn aber der reine Theismus nicht etwan defshalb *rein* heissen soll, weil und sofern er, einem reinen Gefäfs ähnlich, *leer* ist, so gehört ihm die Lehre von Gott als dem Grunde und der Ursache der Welt, und alles einselnen Endlichen, nach der ganzen Daseynheit, und nach allen in selbiger enthaltenen Daseynheiten oder Seynarten (Modalitäten), mithin auch nach der ewigen, der zeitlichen, und der aus beiden vereinten
674 zeitewigen Seynart, wesenlich an. Im Systeme des Absolutismus wird diese Lehre wissenschaftlich entwickelt; und dann zeigt sich auch, was das unbestimmte Wort: *schaffen*, heifsen könne, und inwiefern von einer ewigen, und zeitlichen, und dann von einer zeitlich bleibenden und von einer zeitlich vorübergehenden Schöpfung die Rede seyn könne. Auch eine Schöpfung, die durch die ganze beidseitig unendliche Zeit währet, gilt, dafs sie einmalig ist, und in Ansehung der ganzen unendlichen Gegenwart und des Einen Lebens bleibend, in Ansehung aber des Wechsels der Gestaltungen und Zeitkreise (Perioden) des Lebens jedes endlichen Wesens vorübergehend, während selbige doch auch für das ganze endliche Wesen, welches bei allem zeitkreisigen Wechsel seiner Lebengestaltung in der unendlichen Gegenwart ewig bestehend gedacht wird, einmalig und bleibend gedacht werden mufs. Uebrigens findet sich bei mehren Kirchenlehrern in dieser Lehre eine gröfsere philosophische Tiefe, als der Verfasser zu ahnen scheint. *) — „Denn", setzt der Verfasser hinzu,

*) Man sehe z. B. darüber *Augustinus*, *Thomas von Aquino*, und andre Scholastiker, und von den Neueren z. B. *Marheinecke's* Grundlehren der christlichen Dogmatik (2. Auflage, 1827), von der Schöpfung und Erhaltung (S. 135 — 166). — Selbst ältere, gewöhnliche Handbücher der christlichen Dogmatik (z. B. *Hollazii examen theologicum acroamaticum, auxit D. Rom. Tellerus, Lips.* 1763; oder *Reuschii introductio in theol. revelatam, Jenae* 1760) sind ein Abglanz tiefer philosophischer Forschung, und enthalten eine Fülle tiefsinniger Gedanken und Ahnungen, besonders auch

„der rein theistische Begriff von der Schöpfung bleibt unerschüt-„tert, auch wenn wir glauben, dass die göttliche Allmacht von „Ewigkeit her schöpferisch gewirkt habe, und in Ewigkeit fortfahre „zu schaffen. — — Nach dem Vernunftprincip des reinen Theismus „können wir eben so gut an eine ewig fortwährende Schöpfung, „als an eine vorübergegangene glauben; und die eine bleibt so „unbegreiflich, wie die andre.“ Fürwahr, ein befremdender Empfehlungsgrund für die Annahme der einen oder der andern Meinung für die Vernunft, die obschon endlich, doch so geartet ist, dafs sie nur annehmen kann, darf, und soll, was sie begreift, aufserdem aber ihr entscheidendes Urtheil zurückhalten; und fürwahr ein unbestimmter, laxer Glaube, dem entgegengesetzte Meinungen über die religiösen Grundlehren, gleichgelten können und dürfen. Freilich, die Lehre von der ewigen, zeitlichen, und zeitewigen Schöpfung, als in der Idee der Allmacht, oder vielmehr der unbedingten, unendlichen Ursachlichkeit Gottes mitgedacht, kann ohne jene tiefere Einsicht in den Organismus der in der Einen unendlichen und unbedingten Daseynheit enthaltenen besonderen Daseynarten (Modalitäten) weder gedacht, noch dargestellt, noch gewürdigt werden; ohne diese Einsicht ist nur ein grund- und bodenloses Hinundher-Denken und Hinundher-Reden möglich. — Wenn indessen das Wort: *entstehen*, einmal von dem Ewigverursacht-Seyn gebraucht wird, so darf nicht hinwiederum gesagt werden, dafs eine ewig-entstehende Welt defshalb nicht ewig ist, wie der Verfasser sogleich im Folgenden erklärt. — „*Ewig* im ganzen Sinne des Worts bleibt immer nur Gott; denn „nur das absolut in sich selbst Wirkliche und Unentstandne ist „ewig. Eine ewig entstehende Welt, ist also schon darum nicht „ewig, weil sie *entsteht*.“ Wenn sie aber *ewig* entsteht, so ist ja dadurch das Moment der Zeit von dem Entstehen ausgeschlossen. Dafs aber nur Gott als das unendliche und unbedingte, auch 675
unendlich und unbedingt *seyende* Wesen, *ewig* heifsen soll, ist eine willkührliche Sprachsatzung, die dem der Ableitung des Wortes *) gemäfsen Sprachgebrauche zuwider ist. Wohl aber ist

in der Lehre von der Schöpfung und Erhaltung. Der Verfasser meint (S. 370 B.), „dafs wir es in den Grenzen der Philosophie unentschieden lassen „müssen, wie dieses oder jenes kirchliche Dogma aus sich selbst verstanden „seyn will.“ Freilich mufs die Wahrheit aus sich selbst verstanden werden, dann wird sie eben philosophisch verstanden; und der echte christliche Dogmatiker will, dafs auch die christliche Lehre *philosophisch* erkannt und verstanden werde; er *will* Diefs, weil er es wollen *soll*; weil es der heilige Geist der Wahrheit also fordert. (Man vergleiche hierüber: *Hegel's* Vorwort zu *Hinrich's*: Die Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft (1822), besonders S. XXII ff.; und meine hier 834 N. erwähnte Abhandlg.

*) Man mag nun *ewig* von *Ehe*, das heifst *Gesetz*, oder von einem Wurzelworte, was mit ἀιων, ἀει, u. s. f. verwandt ist, ableiten. *Ewi*kann

die Welt, auch als ewig Verursachtes, dennoch nicht unbedingt an und in ihr selbst, da sie auch so ein Verursachtes ist.

Endlich giebt der Verfasser den Rath: „Es ist nicht rathsam, „in diesen mystischen Begriffen", die (nach S. 370) doch unbegreiflich bleiben, „sich lange zu vertiefen. Je heller der Ver„stand in diesem Dunkel sehen will, wo das Erkennen und Be„greifen aufhört, desto leichter verwirren sich die Begriffe" — (wenn das Begreifen aufgehört hat?) „und nichtige Sub„tilitäten verdunkeln das unmittelbare Bewufstseyn der Wahrheit." Aber ein Bewufstseyn der Wahrheit hierüber, gleichviel ob ein mittelbares oder unmittelbares, ist ohne Begreifen und Begriff nicht möglich. „Eine Unbegreiflichkeit, wenn wir nun auch eine „ewige Schöpfung annehmen, liegt schon darin, dafs wir uns dann „eine unendliche Reihe geschaffener Dinge vorstellen müssen, eine „Reihe in welcher kein Ding das erste ist und keines das letzte." — An diesem Rathe ist etwas Richtiges, sofern diese Begriffe aufser dem wissenschaftlichen Zusammenhange erörtert werden sollen. Denn wenn der Geist die Ahnung der Wahrheit in unaussprechliches Gefühl sich verlieren sieht, scheut er sich vor der Tiefe der Vernunftforschung; von der andern Seite treibt ihn aber dennoch die Vernunft zu immer tieferem Denken an; aber dieses Denken schweift dann unentschlossen gleichsam zwischen Himmel und Erde, bevor es in der unmittelbaren Anerkenntnifs des Principes, welches allerdings nur mit echter Subtilität zur Wissenschaft entfaltet werden kann, seinen Grund und sein Gesetz gefunden. Bis dahin kann sich allerdings der denkende Geist mit allerlei angeblich unmittelbarer Gewifsheit taüschen, welche indefs schon durch „nichtige Subtilitäten" verdunkelt und ausgelöscht werden kann. — Wir ziehen den entgegengesetzten Rath der rüstigen, und im Bewufstseyn ihrer göttlichen Kraft wackeren Vernunft vor: auch mit wissenschaftlicher Besonnenheit in die Tiefe der Gottheit zu forschen. — Was aber die angebliche Schwierigkeit der Vorstellung einer unendlichen Reihe endlicher Glieder angeht, so findet diese nur für den Verstand und für die Einbildungskraft
676 statt, für die Vernunft aber ganz und gar nicht, die es vollkommen begreift, sowohl dafs und wie das Unendliche in sich unendliche Reihen endlicher Glieder ist und enthält, als auch wie sogar das Endliche für sich noch einer unendlichen Reihe gleich sey. Obwohl z. B. weder Einbildungskraft noch Verstand, als das Vermögen das Endliche in seinen Unterschieden zu fassen, irgend eine der unendlichvielen und unendlichvielartigen unend-

nicht mit *unendlich* und *unbedingt* gleichbedeuten, wenn nicht der Sprachgebrauch in Unbestimmtheit verschwimmen soll.

lichen Reihen vorstellen kann, die in der Analysis auch als Grundlage tieferer Erkenntnifs des Endlichen vorkommen, so kann doch die Vernunft sie vollständig begreifen und erkennen, und mit ihnen sogar, wie mit einfachen endlichen Gröfsen rechnen. Es ist nicht schwerer eine unendliche gerade Linie als einfaches Ganze zu denken und zu begreifen, als es ist, sie z. B. als die Reihe ... 1, 1, 1, ..., wo 1 eine jede endliche Geradlinie bedeutet, zu denken und zu begreifen; oder 1 als 0,999 ..., oder 2 als 1, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$, ... Nicht anders ist es mit dem Vernunftgedanken einer aus unendlichvielen Gliedern bestehenden Zeitreihe, auch wenn sogar das Gleichzeitige unendlich gedacht wird. Ebenso ist auch die Unendlichkeit endlicher Raumbestimmnisse im Raume unerfafsbar und unvorstellbar für Verstand und Phantasie, aber begreiflich und umfafsbar für die Vernunft, z. B. unendlichviele unendliche Geradlinien in Einer Ebne; unendlichviele unendliche Ebnen im unendlichen Raume, und zwar auch diese wieder unendlichvielmal; die unendliche Ebne als bestehend in unendlichvielen Vierecken, der unendliche Raum aus unendlichvielen Würfeln. Ebenso die Natur als eine unendlichvielfache Reihe unendlicher Gebilde, unendlichvieler Sonnen, Erden, Monden, Thiere, Pflanzen, Menschengeschlechter. Die wissenschaftliche Vernunftbetrachtung solcher unendlichen Reihen ist ein unendlicher Quell auch solcher Wahrheiten über das Endliche, welche, nachdem sie mittels der Vernunfterkenntnifs der unendlichen Reihen gefunden sind, alsdann gar leicht sowohl Verstand erfassen, als Phantasie vorstellen kann.*) — Die Schwierigkeit aber des besondern hier vorliegenden Gegenstandes, nehmlich der als unendlich zu denkenden Zeitreihe, welche Schwierigkeit nur stattfindet, sofern man dem Verstande und der Einbildungskraft die Entscheidung davon zuschiebt, kann der Verstand doch nicht vermeiden, er mag das Daseyn der Welt in der Vorzeit endlich oder unendlich der Zeit nach setzen, sobald er auch nur eine unendliche Zukunft der Welt annimmt, wie er schon der Unsterblichkeit der Seele

*) Die Macht der Vernunft in Erkenntnifs des Unendlichen, auch der unendlichen Reihen, so auch des Reinidealen und Formalen in der Analysis, und die unermefsliche Fruchtbarkeit davon für die Erkenntnifs des Endlichen, hat am schönsten gezeigt *Wronsky* in allen seinen mathematischen Schriften; im Allgemeinen in der Schrift: *Introduction à la Philosophie des Mathématiques (Paris* 1811), und in einer Fülle der scharfsinnigsten Anwendungen vorzüglich in seiner *Philosophie de la Technie Algorithmique, Sect. I et II (Paris* 1815—1817). — Ebenso wesenlich und ebenso fruchtbar ist die Vernunftbetrachtung der unendlichen Reihen überhaupt, und der Zeitreihen insbesondere in der Philosophie, vorzüglich in der Metaphysik. Die Einsicht in selbige ist eine Grundbedingnifs der Auflösung der von *Kant* sogenannten Antinomien der reinen Vernunft.

wegen annehmen mufs; denn die Eine Zeitreihe ist als unendliche Reihe für Verstand und Phantasie nach beiden Seiten hin auf gleiche Weise unfafsbar und unvorstellbar.

677 „In der Erhaltung der Welt durch ihren Schöpfer ist dann „auch", nach dem Verfasser, „das Geheimnifs der göttlichen *All-„gegenwart* enthalten." Sehr richtig bemerkt derselbe, dafs die Gegenwart vernünftiger Wesen, auch der endlichen Geister, weder allein noch vorzüglich, eine blofs raümliche, oder zeitliche, oder blofs eine raümliche und zeitliche zugleich sey; dafs also „der „wahre Begriff von geistiger Gegenwart nicht auf Zeitverhältnis-„sen allein, sondern ursprünglich und zunächst auf dem Bewufst-„seyn ruhe, das der denkende Geist von seinem Vermögen hat, „auf etwas aufser ihm unmittelbar einzuwirken, und zugleich auf „dem Bewufstseyn der Möglichkeit einer unmittelbaren Einwir-„kung einer geistigen Thätigkeit auf eine andere." — Wir stimmen hierin bei, jedoch mit der Bemerkung, dafs die Möglichkeit einer unmittelbaren Einwirkung einer geistigen Thätigkeit auf eine andre nicht aus unserer reinen individuellen Erfahrung entlehnt seyn kann, worin endliche Geister nur als Menschen durch den Leib und überhaupt durch die Kräfte der aüfseren Natur vermittelt vornehmlich in Sprache sich einander mittheilen und in einander einwirken. Und wenn wir auch überzeugt sind, dafs Gott selbst als das unendliche Vernunftwesen unmittelbar in Geist und Gemüth des endlichen Vernunftwesens einwirke, und dafs defshalb die Behauptung einselner Menschen, dafs Gott Sich ihnen geistig unmittelbar offenbare, gewissenhaft zu prüfen, keinesweges aber sofort als Schwärmerei abzuweisen sey; so ist doch diese unsre Ueberzeugung nur in der unzeitlichen, von jeder individuellen Erfahrung unabhangigen Gotterkenntnifs gegründet. Ausserdem ist der Gedanke einer unmittelbaren *Einwirkung* Gottes nur der einer zeitlichen Ursachlichkeit; die göttliche Gegenwart aber ist zuerst als eine unbedingt daseyende nach der ganzen Wesenheit, und darin auch untergeordnet als eine ewige, als eine zeitlich individuelle, und als eine aus beiden vereinte Gegenwart zu denken und anzuerkennen. Wir können daher dem Verfasser nicht in die Behauptung beistimmen, die er sogleich hinzufügt: „Und nur von einer *geistigen* Gegenwart soll doch die Rede seyn, „wenn man an göttliche Allgegenwart denkt"; denn wenn sie *nur* eine geistige Gegenwart ist, so ist sie nicht eine Gegenwart nach *allen* Momenten der Wesenheit Gottes, nicht eine Allgegenwart; indem die Allheit der Gegenwart Gottes nicht nur darin besteht, dafs Gott in *allen* endlichen Wesen, sondern auch darin, dafs
678 Gott nach allen Momenten seiner Wesenheit in den endlichen Wesen, nach dem Mafse ihrer Empfänglichkeit, gegenwärtig

seye.*) Der Verfasser setzt noch hinzu: „Hat man Diefs verstanden, „so bedarf man gar keines Rückschrittes zum Pantheismus, um sich „die göttliche Allgegenwart begreiflich zu machen in den Grenzen „der menschlichen Fassungskraft. Der Schöpfergeist, in seiner „Urwesenheit verschieden von dem Geschaffenen, ist gegenwärtig „in allem Geschaffenen, indem er es nicht etwa durchdringt, wie „man sich sinnbildlich vorstellen könnte, sondern indem er un„mittelbar fortwirkt in dem Geschaffenen damit es bleibe.“ Aber Gott kann nicht blofs als erhaltende Kraft in der Welt und im Leben der Welt gegenwärtig gedacht werden, sondern als darin gegenwärtig nach seiner ganzen Wesenheit, soweit die Endlichkeit die Wesenheit Gottes, als Urwesens, an sich und in sich aufnehmen und fassen kann; mithin ist Gott auch zu denken als in individueller Ursachlichkeit in allem Endlichen gegenwärtig, welche ebenfalls nicht blofs als eine Fortsetzung der Schöpferkraft zu betrachten ist. Warum das Bild der Durchdringung nicht gebraucht werden soll, ist nicht abzusehen; denn da, nach dem Verfasser, das Geschaffene aufser Gott und insofern „etwas in sich selbst und mit sich selbst Anfangendes“ seyn soll, so müfste dennoch die Fortwirkung Gottes, dafs das Geschaffene bleibe, durch die ganze Wesenheit des Geschaffenen *hindurch* wirken, oder *dringen*, welches nur ein anderes Wort für *wirken* ist. Der Verfasser meint: „Der Vorwurf, den die Pantheisten dem reinen „Theismus machen, dafs er das Endliche vom Unendlichen, die „Welt von Gott völlig absondre, fällt nach dieser Erklärung der „göttlichen Allgegenwart von selbst weg.“ Dieser Vorwurf, oder vielmehr diese wissenschaftliche Einrede, gilt aber nicht dem Theismus selbst, denn dieser ist der wissenschaftliche Absolutismus selbst, den sogar der Verfasser (630) den theistischen Absolutismus nennt; sondern er gilt nur dem unvollendeten Theismus, z. B. der theistischen Lehre *Jacobi's*, und unsers Verfassers. Aber es geht dieser Vorwurf nicht auf das „völlige Absondern“, sondern er ist auf das Absondern der Welt aus Gott überhaupt und in jeder Hinsicht gerichtet, sofern die Welt, und überhaupt irgend Etwas, als aufser Gott nach Gottes ganzer Wesenheit, gedacht werden soll. Der Leser wird sich hier dessen erinnern, was wir oben (29, 214—218, 410) hierüber gesagt haben. Wer die Welt und die endlichen Vernunftwesen, als ein in sich selbst Seyendes und von sich selbst Anfangendes, aufser Gott Bestehendes betrachtet, der hebt diesen Grundirrthum nicht dadurch auf, dafs 679

*) So ist das: *all*, in jeder göttlichen Grundwesenheit zu verstehen, gemäfs dem lateinischen *omnis* (*omnipotentia*, *omnipraesentia*, *etc.*). Nicht blofs zuerst die vollständige Mehrheit des Besonderen, sondern zuerst die ganze Einheit der Wesenheit ist gemeint.

er lehrt, die Welt sey dennoch ein von Gott Erschaffenes und Erhaltenes, auch seye Gott in der Welt aufser ihm gegenwärtig, und wirke auf selbige ein. Denn diese Lehren heben sich vielmehr wechselseits vernichtend auf, sobald der Gedanke sie wirklich zu vereinigen strebt.

Der Verfasser hat kurz zuvor erklärt, dafs er sich hier auf christliche Dogmatik nicht einlassen will; gleichwohl sagt er: „Die „Philosophie darf mit der Bibel sagen: In Ihm, dem Allgegenwärtigen, das heifst, in jedem Augenblicke durch Ihn, leben, weben und sind wir.“ Da aber der Verfasser die Welt und das endliche Vernunftwesen als aufser Gott, und das endliche Vernunftwesen als ein in sich selbst Seyendes, mit sich selbst anfangendes Wesen *aufser* Gott betrachtet, so müfste erst *in* soviel als *aufser* bedeuten, wenn behauptet werden sollte, dafs des Verfassers Lehre mit dem angeführten Ausspruche der Bibel übereinstimme, worin ausdrucklich nicht nur das *Weben* und *Leben*, sondern das ganze Seyn selbst der endlichen Vernunftwesen, zunächst der Menschen, *in* Gott gesetzt wird. Wir nehmen aber obiges „*Das-heifst*“ in allem Ernste als eine eigenmächtige, dem Geiste der Bibel, der Kirchenväter und der ältesten Kirchenlehrer widersprechende Auslegung obiger Bibelstelle in Anspruch, und behaupten, dafs die Lehre *Jacobi's* und des Verfassers, dafs die Welt und die endlichen Vernunftwesen *aufser* Gott seyen, sich nicht nur durch kein Wort aus der Bibel belegen lasse, sondern dafs sie auch mit dem klaren Sinne der angeführten Stelle und andrer Stellen, und mit der ausdrucklichen Lehre der Kirchenväter und der ältesten Kirchenlehrer streite; dafs dagegen die Lehre des theistischen Absolutismus mit der Lehre der Bibel und der älteren Kirche hierin völlig übereinstimme. *)

*) Diese unsre Behauptung historisch gründlich zu erweisen ist hier nicht der Ort; jedoch die Hauptbeweise aus der Bibel dafür anzuführen, ist defshalb zweckmäfsig, weil die Gegner des theistischen Absolutismus, gerade die Lehre, dafs die von Gott geschaffene Welt, und das von Gott geschaffene Reich der Geister, *in* Gott seyen und bleiben, und als in Gott seyend und mit Gott, als Urwesen, auch im Leben bleibend vereiniget werden, — welche Lehre mit der Bibel und der biblischen Kirchenlehre übereinstimmt, vielmehr gerade als den Hauptsitz des *heidnischen* Pantheismus verschreien, und somit, gleichviel ob mit oder ohne Absicht, den Hafs und vielleicht die Verfolgung fanatischer Christen, sicherlich aber die Abneigung vieler der Bibel und der Kirchenlehre im Allgemeinen treu anhangender Christen, auf ihre philosophischen Gegner ziehen; während sie sich selbst gerade dann mit einer Uebereinstimmung mit der Bibel breit machen, wo sie ganz und gar davon abweichen.

Was erstlich das Verhältnifs der Welt zu Gott betrifft, so wird in der Bibel gelehret, dafs Gott die Welt und alles was darin ist, gemacht hat; dafs Gott der Schöpfer, Erhalter und Herr der Welt ist; dafs Gott in der Welt wohnet (4 Esr. 8, 20); nirgends aber findet sich *mit ausdrucklichen*

„Ueber die Persönlichkeit des absolut vollkommnen Geistes.“ (S. 374 — 477). 680

Der Verfasser wendet sich nun zu der Betrachtung derjenigen göttlichen Wesenheit, die er die Persönlichkeit des allervollkom-

Worten gesagt, weder dafs die Welt in Gott, noch dafs die Welt aufser Gott ist. Was aber das Verhältnifs des Menschen zu Gott angeht, so wird ausdrucklich gelehret, dafs der Mensch nicht Gott ist, (Ezechiel 28, 2 u. 9, „„so du doch ein Mensch, und nicht Gott bist; noch erhebt sich dein „„Herz, als ein Herz Gottes““); dafs Gott den Menschen zu seinem Ebenbilde gemacht hat, Gott selbst aber nicht ein Mensch ist (Hosea 11, 9; 3 Mos. 11, 19), noch auf menschliche Weise beschränkt ist (3 Mos. 11, 19, Judith 8, 13 „„Gott zürnt nicht als ein Mensch, dafs er sich nicht versöh- „„nen lasse““). Aber der Mensch ist in Gott, und Gott ist da und wirket im Menschen. (Apostelgeschichte 17, 27 und 28 „„in Ihm leben, weben „„und sind wir““; vergl. unsre Anmerkung zu 753. — 1 Joh. 4, 15 — 16 „„Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott, „„und Gott in ihm.““ — 1 Cor. 12, 6 „„Und es sind mancherlei Kräfte, „„aber es ist Ein Gott, der da wirket alles in allen““; vergl. Ephes. 1, 23. — 1 Cor. 15, 28 „„auf dafs Gott sey alles in Allem““; *Paulus* sagt (1 Thessal. 2, 2), dafs er, als er litte und geschmähet wurde, „„dennoch „„freudig war in Gott.““ *Colosser* 3, 3 „„denn ihr seyd gestorben, und „„euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott““, (vergl. *Epheser* 3, 9). Dabei wird in der Bibel durchgängig gelehrt: dafs der fromme, heilig gesinnte, vollkommne Mensch von Gott, nach Gott gebildet (Ephes. 4, 24; Colosser 1, 15) aus Gott, durch Gott, in der Kraft Gottes, mit Gott (2 Cor. 13, 11; „„seyd vollkommen, . . . so wird der Gott der Liebe und des Frie- „„dens mit euch seyn““) und *vor* Gott (1 Mos. 17, 12, „„wandle vor mir „„und sey fromm““) ist und lebet; zugleich auch, dafs ein heiliges Leben Gotte nahe bringt (*Buch der Weisheit* 6, 20 „„wer ein heiliges Leben führt, „„der ist Gott nahe““; *Jacobi* 3, 8, „„nahet euch zu Gott, so nahet er „„sich zu euch. Reiniget die Hände, ihr Sünder, und machet eure Herzen „„keusch, ihr Wankelmüthigen““).

Daher stimmen wir *Fefsler* bei, wenn er (in der Schrift: Resultate seines Denkens und Erfahrens als Anhang zu seinen Rückblicken, 1826, S. 5) sagt: „„Frägt der Religiöse das ewige Buch““ (die Bibel) „„was Gott „„sey? so antwortet es bald figürlich, bald buchstäblich: Er allein *ist*; er „„ist in Allem, in Ihm ist Alles, und aufser Ihm *ist* nichts. Wenn aber „„Alles in Ihm ist, so ist Er auch der Inbegriff des Alles; und wenn aus- „„ser Ihm nichts *ist*, so *ist* das All er selbst.““ (Offenbar will *Fefsler* sagen: so ist Er selbst das All). Und weiter (S. 14) bemerkt er treffend: „„Man hat in unsern Tagen die Kunst gelernt, und sie fast allgemein in „„Umlauf gebracht, Alles mit Namen und Benennungen auf das Schnellste „„abzuthun. Die berufenen und unberufenen Wortführer sind fertig, wenn „„sie — — den Religiösen einen Mystiker gescholten haben. Flachköpfe „„beten es nach, und Niemand nimmt sich die Zeit, zu untersuchen, ob „„etwas damit gesagt sey.““ Diese Benennung eines Mystikers, und ausserdem des Pantheisten, (der wohl gar in den meisten Resultaten mit dem Atheisten übereinstimmt,) wird aber vornehmlich einem Jeden zugetheilt, der, mit der Bibel übereinstimmig, lehret, dafs Alles *in* Gott, und Gott *in* Allem ist. — Ob die Beschuldigung, die in diesen Benennungen liegt, wahr ist, oder auch nur Sinn hat, zu untersuchen, sind Wenige geneigt und fähig;

mensten Geistes, also: Gottes, nennt. Charakteristisch ist schon
681 der Anfang: „Die moralischen Eigenschaften, ohne welche der

aber die Verlaümdung verfängt doch bei Vielen, und die verderbliche, Ruf und Wirksamkeit vergiftende und hemmende Wirkung derselben ist im Allgemeinen gewifs, — die Mehrzahl meidet und flieht, und die Fanatischen verfolgen jeden so Benannten.

Unter den Kirchenvätern lehrt *Augustinus*: „„*Deus est supra quem*, „„*extra quem, et sine quo nihil est, sed sub quo, in quo, et cum quo* „„*omne est, quod vere est.*““ (*Soliloqu.* 1 no. 3, 4). „„*Et omnia igi*-„„*tur sunt in ipso, et tamen Deus omnium locus non est.*““ (*De divers. quaest.* 20). — „„*Religet ergo nos religio ei, a quo sumus, per quem su*-„„*mus, et in quo sumus etc.*““ *De vera religione. c.* 55. Und hiemit einstimmig, lehrt *Scotus Erigena*: „„*Deus est omne quod vere est, quo*-„„*niam ipse facit omnia, et fit in omnibus.*““ (*De divisione naturae, l. III, p.* 103). „„*Cognoscit ergo Deus, se super omnes naturae ordines* „„*esse suae sapientiae excellentia, et infra omnia esse suae virtutis alti*-„„*tudine, seu profunditate, et intra omnia esse suae providentiae dispen*-„„*satione, et omnia ambire, quia in ipso sunt omnia et extra ipsum nihil* „„*est.*““ (*Ibidem l. II, p.* 80, 5).

Mit der Bibel und mit der Lehre der christlichen Kirche würde es allerdings streiten, wenn die Welt und die endlichen Geister als Bestandtheile von Gott, aus denen Gott gleichsam zusammengesetzt wäre, betrachtet würden. (Dawider erklärt sich *Augustinus* ausdrucklich, indem er sagt: — — — „„*nihil omnino remanere posse quod non sit pars Dei?* — *quod* „„*si ita est, quis non videat, quanta impietas et irreligiositas sequatur,* „„*nempe ut quod calcaverit quisque partem Dei calcet, et in omni ani*-„„*mante occidendo pars Dei occidatur.*““ (*De Civitate Dei, l. IV,* 12). — Ebenso würde es der Bibel und der Lehre der christlichen Kirche widerstreiten, wenn das Endliche, welches in Gott ist, als von Gott unabhangig behauptet würde; oder wenn mit der Annahme, dafs Welt und alles Endliche in Gott ist, die Lehre verbunden würde, dafs Gott nicht erkenne und denke, nicht empfinde, nicht wolle, nicht lebe, nicht vernünftig persönlich seye. Aber von diesen dem Christenthum widerstreitenden Lehren erweist der theistische Absolutismus das reine Gegentheil. Sollte in Ansehung der Bibelstellen, in denen ausdrucklich gesagt wird und aus denen hervorgeht, dafs Alles in Gott und Gott in Allem, behauptet werden, dafs sie der Vernunft gemäfs ausgelegt werden müssen, dafs mithin, da die Vernunft lehre, dafs die Welt und der endliche Geist aufser Gott, müsse angenommen werden, in jenen Stellen das Wort: *in*, anders auszulegen sey: so erwiedern wir, erstlich dafs die Vernunft Diefs nicht lehre, zweitens dafs die Stellen der Bibel, sowie einer jeden Schrift, zunächst sprachrichtig, nicht aber nach hinzugebrachten Meinungen auszulegen sind, drittens dafs wir die Befugnifs eines vernunftgemäfsen und vergeistigenden Verstehens und Auslegens der Bibel für uns ebenfalls in Anspruch nehmen. — Wenn aber Diejenigen, welche lehren, dafs Welt und Geist, und überhaupt alles Endliche aufser Gott sey, erinnern sollten, dafs es für die Wahrheit einer Lehre der reinen Vernunft garnicht darauf ankomme, ob dieselbe mit der Bibel übereinstimme oder nicht: so bemerken wir hierauf, dafs der theistische Absolutismus, das ist, die reine Wissenschaft, sich auch bei der Behauptung, dafs Gott alles Endliche in Sich, unter Sich, und durch Sich ist, nicht auf die Bibel als auf einen Beweisgrund berufe; und bekennen, dafs uns die Uebereinstimmung der Philosophie und der Bibel in einer so wichtigen Grundlehre, deren Wahrheit an sich selbst auf ewige Weise in der Grund-

„Allmächtige und Allgegenwärtige kein wahrer Gott, kein Gegen-
„stand einer vernünftigen Anbetung, wäre, setzen eine göttliche
„*Persönlichkeit* voraus.“ Denn es ist hieraus klar, dafs der Ver-
fasser auch hier blofs analytisch hinaufblickt, nicht aber synthe- 682
tisch herein und herabblickt. Erst sollte die Persönlichkeit als
ganze, selbständige Idee erklärt, und als Grundeigenschaft Gottes
erkannt und anerkannt werden; dann sollten die Hauptmomente
der Persönlichkeit: Schaun oder Erkennen, Empfinden oder Füh-
len, und Wollen und Wirken, jedes in sich, und alle in ihrer
Vereinheit und Harmonie in der Idee der Persönlichkeit Gottes 683
entfaltet werden. Aber Beides wird in dieser Schrift des Ver-
fassers gänzlich vermifst. — Ehe wir indefs die Behauptungen
des Verfassers über diesen heiligen Gegenstand zu würdigen un-
ternehmen, können wir nicht umhin, zu bekennen, dafs die Re-
den: Gott ist Person, eine Vernunftperson, Gott hat Persönlich-
keit, unseren Forderungen an eine edle, würdevolle Sprache
schon um defswillen nicht genug thun, weil das Wort: *Person*,
von Menschen gebraucht, in sehr beschränkten und in sehr un-
edeln Bedeutungen vorkommt. Und wenn wir dieses Wort, und
die damit gebildeten Redarten hier gleichfalls anwenden, so ge-
schieht es lediglich in Hinsicht auf den von *Jacobi*, unserem
Verfasser, und mehren anderen Philosophen angewandten Sprach-
gebrauch, um der Kürze willen. *)

„Aus der Idee des Absoluten“, sagt der Verfasser sogleich nach den letztangeführten Worten, „will der Pantheismus bewei-
„sen, dafs der Begriff von absoluter Persönlichkeit sich selbst
„zerstöre, weil Persönlichkeit nur als ein beschränktes Daseyn
„gedacht werden könne.“ Dieses gilt aber, wie wir (28, 561,

erkenntnifs Gottes eingesehen wird, von hohem Werthe ist; — und zwar in einer höheren Hinsicht, als in der historisch wissenschaftlichen, — in Hinsicht auf die Erziehung der Menschheit zu reiner, klar und tief erkennender, und gottinnig empfindender Religion.

*) In der Bibel selbst kommt von Gott gebraucht kein Wort vor, welches dem Worte Person entspräche. Wo *Luther Person* hat, steht meist πρόσωπον, und wird dann immer von Menschen geredet. Auch die ältere christliche Dogmatik nimmt Anstand, Gott selbst nach seiner ganzen Wesenheit Person zu nennen, (z. B. *Hollazii examen theol.*, p. 345), sondern redet nur, in einem von dem neueren Sprachgebrauche ganz verschiedenen Sinne, von *dreien Personen der Gottheit*, oder: *in Gott*. Neuere Dogmatiker haben sich dem neueren Sprachgebrauche anbequemt; z. B. *Marheinecke* in den Grundlehren der christlichen Dogmatik (§ 194) sagt: „„Als der *Selige* wird Gott erkannt „„in seiner absoluten *Persönlichkeit*. Der Geist, welcher Gott *ist*, hat „„nicht nur dieses Seyn, sondern ist es selbst, und diese Einheit des „„Denkens und Seyns, des Verstandes und Willens ist der Begriff der „„Persönlichkeit. Sie ist in Gott die Einheit seiner Allwissenheit und „„Freiheit.““

690; 64, 332) *) gezeigt haben, von dem echten Absolutismus garnicht, und nicht einmal vom Pantheismus überhaupt. „Auch in „dieser Beziehung", heifst es weiter, „müssen wir die Grenzen „der menschlichen Fassungskraft anerkennen, wenn wir den Ver„nunftglauben nach dem Princip des reinen Theismus nicht auf„geben wollen." Diese Grenzen erkennen wir auch an; sie sind aber nicht so eng gezogen, als der Verfasser meint; wie wir oben (195, 367, 396 f., 240 N.) dargestellt haben. „Denn", wird weiter gesagt, „die einzige Art von Persönlichkeit, die wir „kennen, ist die unserige und die der menschlichen verwandte „animalische Subjectivität, die wir aber auch nur uneigentlich „eine Persönlichkeit nennen, weil in ihr kein Ich ist, das sich „selbst erkennt." Die einsige Persönlichkeit, die wir in individueller Selbsterkenntnifs kennen, ist freilich die unsrige, nicht aber ist diese überhaupt die einsige, die wir der Idee nach, aus ewigen Gründen erkennen; denn in dieser Hinsicht ist die erste Persönlichkeit, die wir ursprünglich erkennen, die Persönlichkeit Gottes, und dann erst erkennen wir auch erst unsre Persönlichkeit echt und gründlich. — Ob aber in den Thieren überhaupt kein Ich ist, oder richtiger gesagt, ob die Thiere kein Ich sind, das
634 sich auf keine Weise und in keiner Stufe selbst erkennt, steht dahin, und kommt hier nicht zunächst in Frage, obwohl es an sich, und dann für die religiöse Betrachtung und Behandlung der Thiere eine wichtige Aufgabe ist. „Nur durch Unterscheidung", wird weiter behauptet, „seiner selbst von etwas aufser sich er„kennt das denkende Ich sich selbst, und in dieser Unterschei„dung findet es sich beschränkt durch seinen Körper und durch „alle Aufsendinge, die auf uns wirken." Dafs dieses ein freilich gewöhnliches aber irriges Grundvorurtheil ist, haben wir oben nachgewiesen (223, 389, 259). „Daraus", setzt der Verfasser hinzu, „scheint nun klar hervorzugehen, dafs eine unbeschränkte „Persönlichkeit ein Nichts sey. Und doch ist diese Folgerung „ein erweislicher Fehlschlufs." Daraus, das ist aus diesem unbestimmten Gedanken menschlicher Persönlichkeit, geht es freilich nicht hervor; — wohl aber entsteht bei tiefsinnigerer, jedoch noch blofs subjectiv-analytischer Erörterung der eigenen Persönlichkeit die Frage: ob Erkennen, Empfinden, Wollen und Verursachen, auch vor und über der zeitlichen Endlichkeit und Wirksamkeit gedacht werden könne; und weiter, ob insonderheit auch ein unendliches Erkennen, Empfinden, Wollen und Wirken

*) Diefs zeigt auch *Schelling* in der Schrift: Denkmal der Schrift *Jacobi's*, S. 111 ff. — Ebendaselbst beweist er (S. 97 — 99), dafs nach *Jacobi's* Lehre die Persönlichkeit Gottes für *undenkbar* erklärt werden mufs, aus Gründen, die auch von *Bouterwek's* Lehre gelten.

für die Eine unendliche Zeit, für das Eine unendliche Leben der
Einen unendlichen Gegenwart, zwar als auf die Zeit und das
Zeitliche sich beziehende, dennoch aber auch als in dieser Be-
stimmnifs noch in ihrer Art unendliche, unbeschränkte, unbe-
dingte Eigenschaften gedacht werden können. Nur bei dieser
Vertiefung des Gedankens erst entstehen jene Bedenklichkeiten,
die dann wohl auch ein frommes Gemüth Anstand nehmen lassen,
Gotte selbst Erkennen und Denken, Empfinden und Wollen, Wir-
ken, und zwar sowohl ewiges als zeitliches Wollen, sowohl
einen ewigen als auch einen zeitlich individuellen Rathschlufs,
sowohl ewige Ursachlichkeit als auch zeitliche Ursachlichkeit oder
Wirksamkeit nach der Idee der göttlichen Wesenheit als des Gu-
ten, zuzuschreiben und beizulegen. Diese auf das unendliche
zeitliche Leben sich beziehenden Eigenschaften Gotte ohne intel-
lectuelle Befugnifs beizulegen, ist keinesweges religiös und fromm
der Gesinnung nach; und es kann der Mensch Gott in Geist und
in der Wahrheit anbeten, verehren, und in ewiger Liebe lieben,
und Gott unbedingt vertrauen, wenn er sich auch, in Mangel der
Einsicht in die Entscheidungsgründe hierüber, in heiliger Scheu,
dafs er nicht seinem Gedanken Gottes menschliche Beschränktheit
andichte, noch dessen enthält, über Gottes Erkennen, Empfinden
und Wollen, und Verursachen, sofern diese Eigenschaften sich
auf das Leben in der Zeit beziehen, ein Urtheil zu fällen oder
zu behaupten; und durch dieses auf dem beschriebenen Stand- 685
punkte religiöser Erkenntnifs befugte und untadelige Enthalten
des Urtheils wird auch obiger Fehlschlufs vermieden. „Freilich",
ruft hier der Verfasser aus, „wenn man mit dem träumenden
„Absolutisten annimmt, das Absolute werde als Einerleiheit des
„Subjectiven und Objectiven erkannt durch eine Anschauung, in
„welcher der erkennende Geist sich über sein eignes Selbstbewufst-
„seyn erhebt, darf von einer Persönlichkeit des Absoluten gar
„nicht die Rede seyn." Aber warum denn nicht? — findet doch
schon das endliche Vernunftwesen in der Grundschauung: Ich,
sich selbst als ein selbes, ganzes Wesen, vor und über der Ge-
genheit des Subjectiven und Objectiven (223, 389, 259), und wird
sich hernach in der Einheit seiner Wesenheit seiner selbst inne,
und erkennt sich als wahrhaft persönlich. Wie sollte also der
endliche Geist, wenn er sich erhoben hat zu dem Gedanken Got-
tes als des Einen, selben, ganzen, unbedingten und unendlichen
Wesens, und wenn er erkannt hat, dafs Gott weset und ist vor
und über aller Gegenheit, also auch ohne die Gegenheit von
Subject und Object an sich zu haben, dadurch gehindert werden,
anzuerkennen, dafs Gott auch *für* Sich als das Subject sein Ob-
ject, dafs Gott Sein selbst inne, und wahrhaft persönlich seye,

da dieser Grundgedanke sogar an seiner Ichheit sich ihm am Endlichen und zwar als von der Endlichkeit unabhangig darstellt? — Er wird aber durch den ersten Gedanken der absoluten Wesenheit Gottes, nicht nur an dem zweiten Gedanken, der absoluten Persönlichkeit Gottes nicht verhindert, sondern der zweite Gedanke wird von ihm nach der synthetischen Methode als in dem ersten enthalten, von seiner endlichen Persönlichkeit oder Subjectivität ganz unabhangig gefunden. Wie wir Diefs alles im Vorigen (100, 122, 68 f., 438, 509) gezeigt haben. Es ist bei dem echten theistischen Absolutismus, der im reinen, klaren Wissen ist und sich bewegt, an einen Traum nicht zu denken. Wohl aber möchten diejenigen Absolutisten, denen der Verfasser, nachdem er ihnen dialektische Selbsttaüschung (335 f.), Gaukelei und Gaukelspiel (193, 596, 411, 440), Verstandesdünkel und Wissensdünkel (574, 662, 578), und Deräsonniren (433) vorgeworfen, nun noch Traümerei beimifst, ihm hier Folgendes erwiedern. „„Traümst nicht vielmehr Du, der Du an die durch „„unstatthaften Causalitätsschlufs (789 f.) gewonnene, nach Dei„„ner Meinung leere Idee des Absoluten, mittels der gleichfalls „„leeren, und man weifs nicht woher genommenen (499 ff., 792) „„Idee der Vollkommenheit, die Du ebenfalls als ein Leeres auf„„fassest (793), von unten herauf aus dem endlichen Selbstbe„„wufstseyn, und zwar aus einem Gefühle der Würde des Men„„schen, welches indefs ohne schon Gott und Gottes Heiligkeit „„zu erkennen nicht einmal möglich ist, die angeblichen mora„„lischen Begriffe entlehnend (522—530), einen Inhalt von aus„„sen „anzuknüpfen" (223, 370, vergl. 651, S. 111, 197 f., „„286, 363 f., 367 B.) unternimmst, und dann sofort in ein „„unaussprechliches Gefühl (247) verfällst, worin sich Dir diese „„Idee vor Deinen Augen „verliert" (704 f., S. 300, 110 B.)
686 „„oder, mit andern Worten, worin Dir die Gedanken vergehen, „„so dafs Du wähnest, sie vergehen auf gleiche Weise auch allen „„andern Denkern; und der Du Dich dennoch abmühst, diese „„im Gefühl verlorene Idee durch allerlei vergebliche Mittel zu „„verdeutlichen, und in einer logischen Symbolik vorstellig zu „„machen, indem Du lehrest, dafs diese Idee sich, obschon un„„zertrennbar, gleichwohl in mehre einselne Begriffe „zertheile" „„(260, 365, *B.*; *hier* 661). — Wissen wir nicht Alle, dafs es also „„verworren und wunderlich in unsern dunkeln Traümen herzugehen „„pflegt?"" — Wir aber machen ihm diesen Vorwurf nicht, da wir wissen wie man bei nicht traümendem Verstande auf jene verworrenen Denkreihen des Verfassers gerathen kann; auch würden wir hierbei des Traumes nicht erwähnen, da wir wissen, dafs sich das Göttliche dem Menschen auch im lichten Traume offenbart.

Doch der Verfasser sucht nun etwas tiefer einzudringen in
die vermeintlichen Gründe, dafs göttliche Persönlichkeit undenk-
bar sey. „Nun findet“, sagt er, „das sich selbst setzende Ich,
„wie *Fichte* es nennt, sich selbst immer nur im Gegensatze mit
„einem Nicht-Ich, das es sinnlich wahrnimmt, indem es sich
„selbst beschränkt findet durch dieses Nicht-Ich.“ Es wird aber
durch die Grundschauung: Ich, keineswegs bestätigt, dafs das
menschliche Ich sich nur, und nur erst, im Gegensatze mit einem
Nicht-Ich finde, wie wir oben gezeigt. Vielmehr fände das Ich
das Nicht-Ich nicht, wenn es nicht zuvor sich selbst an sich, in
sich, und für sich *(sibi)* fände, wie schon das Wort: *Nicht-Ich*,
zu erkennen giebt, da es aufser der Verneinung kein positives Prä-
dicat enthält, als das, was es verneint, als das Ich, — welches
letztere also diesem Gedanken des Nicht-Ich lediglich Halt und
Inhalt giebt, mithin selbigem als Bedingnifs, ewig und zeitlich,
vorausgehen mufs. „Aber“, sagt der Verfasser weiter, „aus die-
„ser Thatsache des Bewufstseyns folgt doch nicht die Wahrheit
„der metaphysischen Hypothese, dafs das Ich erst gebildet werde
„durch diese Beschränkung, oder, dafs eine reine, ihrer selbst
„sich bewufste Ichheit nicht auch ohne eine solche Beschränkung
„statt finden könne.“ Freilich folgt diefs nicht; auch weifs ich
nicht, ob Jemand so gefolgert hat, *Fichte* wenigstens hat aus-
drucklich so nicht gefolgert, vielmehr, in der zweiten Bearbeitung
der Wissenschaftslehre, mit der ersten Behauptung über das end-
liche Ich, den Gedanken von Gottes unbedingter Persönlichkeit
sogar in Verbindung gebracht. Aber ebensowenig folgt auch
daraus das Gegentheil. Wer die unbedingte Persönlichkeit Gottes
erkennen soll, kann es nur in und durch die Grunderkenntnifs
Gottes; durch Anerkenntnifs seiner endlichen, bedingten Persön-
lichkeit kann er dahin nicht gelangen. Von der blofsen Selbst-
wahrnehmung des Ich aus kann hinsichts der Persönlichkeit Got-
tes gar keine Entscheidung gewonnen werden, und jeder beson-
nene Denker wird daher diese Entscheidung solange zurückhal-
ten, bis er etwan zur Einsicht der unbedingten Entscheidungs- 687
gründe gelangt. „Wer“, heifst es ferner, „eine solche Schlufs-
„folge sich zu ziehen erlaubt, mufs die menschliche Persönlichkeit
„zum metaphysischen Mafsstabe aller denkbaren Persönlichkeit
„machen, und selbst nicht bemerken, dafs er von dem willkührlich
„angenommenen und ungeheuren Grundsatze ausgeht: Was in der
„menschlichen Natur unmöglich ist, ist überhaupt und schlechthin
„unmöglich.“ Aber eine solche Voraussetzung braucht der sich
jene Schlufsfolge Erlaubende gar nicht zu machen, wenn er Gotte
defshalb die Persönlichkeit abspricht, weil die menschliche Per-
sönlichkeit eine durchaus *endliche* Wesenheit ist. Der Grund

seines Irrthumes und seines Fehlschliefsens ist vielmehr die unbesonnene Annahme, dafs Persönlichkeit ohne vollendete Endlichkeit der Person selbst ungedenklich, also nur Eigenschaft eines endlichen Wesens seye. Aber auch derjenige Denker, der die Idee unbedingter Persönlichkeit ahnend fafst, und sich lediglich erst an die Selbsterfahrung der endlichen Persönlichkeit hält, und darin keinen Entscheidungsgrund für die wissenschaftliche Annahme unendlicher Persönlichkeit Gottes finden kann, weil es darin keinen giebt, der also sein Urtheil über die objective Gültigkeit jener Idee befugter und vernünftiger Weise noch zurückhält, weil es unwahrhaft und unfromm ist, in Ansehung göttlicher Eigenschaften ohne Einsicht abzuurtheilen, — auch jeder so gesonnene und religiös gesinnte Denker braucht den vom Verfasser angeführten „ungeheuren Grundsatz" gar nicht anzunehmen, vielmehr gerade die Annahme des diesem rein widersprechenden Grundsatzes ist es, die ihn in wahrer Demuth, und in Gott und den Menschen ehrender Besonnenheit auf seinem untergeordneten Standorte zurückhält, bis er, durch Gottes Hülfe, zu unbedingter, unmittelbarer Gotterkenntnifs, und in selbiger auch zu der Erkenntnifs der unbedingten Persönlichkeit Gottes gelangt.

Ohne weiteren Uebergang, lediglich auf das in den vorigen Abhandlungen Gesagte sich stützend, spricht nun der Verfasser seine Grundbehauptung hierüber dahin aus. — „Das Höchste, „wovon unser beschränktes Ich sich eine Vorstellung machen „kann, ist eine absolute, von Ewigkeit zu Ewigkeit sich selbst „denkende, schlechthin unbeschränkte, aber alle moralischen Voll„kommenheiten in sich vereinigende Ichheit als absolute Freiheit, „und diese Freiheit als Urgrund aller Möglichkeit." In welchem Sinne wir hierin mit dem Verfasser einstimmen, haben wir oben ausgesprochen. Folgendes aber müssen wir hierbei noch bestimmter bemerken. Eine „Vorstellung" im Verstande und in Phantasie kann sich der endliche menschliche Geist von Gottes lebendiger Persönlichkeit nicht machen, denn alles, was wir vor uns, die Endlichen, hinstellen, ist nur endlich; wohl aber die Idee derselben in der Vernunft, mit Gottes Hülfe erkennen, und haben, — nicht machen. Wenn ferner unter Gottes Freiheit die zeitliche
688 freie Ursachlichkeit Gottes verstanden wird, wie es anscheint, so kann auch die Freiheit Gottes nur gedacht werden als Grund aller zeitlichen Möglichkeit und Wirklichkeit, wie wir diefs schon oben (629 f.) zu verdeutlichen gesucht haben. Wir stimmen also von ganzer Seele in diese, auch vom Verfasser anerkannte, Grundwahrheit der unbedingten unendlichen Persönlichkeit Gottes, die, rechtverstanden auch *Ichheit* genannt werden mag, ein. Diese Behauptung ist auch die Lehre der christlichen Kirche, welche

an den Verfasser, sowie an uns Alle, die wir in christlicher Gemeinschaft leben, zu unserm Heile, als an zarte Kinder bereits, und dann als an Jünglinge, ergangen ist, und unsern Geist erleuchtet, und unser Herz erwärmt hat. Heil Allen, denen diese Lehre ein Weg zu Gott geworden ist. Aber hier kommt es nicht auf den Inhalt dieser Behauptung, noch auf glaubige Ueberzeugtheit von der Wahrheit dieser Lehre, sondern auf die wissenschaftliche Befugniss zu derselben an; denn es ist von „Ideen zu Beschleu-„nigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie, als „Religion der Vernunft“, und zwar „unabhängig vom Glauben an „eine besondere göttliche Offenbarung“ (S. 255 B.) die Rede. Und in dieser Hinsicht befugen uns die im Vorigen dargelegten Gründe zu der Behauptung, dafs in wissenschaftlicher Hinsicht der Verfasser seines Zweckes gänzlich verfehlt hat. Wir nehmen keinen Anstand zu behaupten, dafs alles discursive, und abstracte Räsonnement, so scharfsinnig es seyn möchte, so lange der Geist der unmittelbaren Erkenntnifs Gottes, und der echten Methode der Wissenschaft entbehrt, nimmer mehr auch nur [zu] dem Gedanken der unbedingten, unendlichen Persönlichkeit Gottes führen, geschweige Entscheidungsgründe für die objective Gültigkeit dieses Gedankens darbieten könne; so sehr sich auch dieses discursive und abstractive Räsonnement in psychologischen und anthropologischen Reflexionen und analytischen Untersuchungen abmühen, und so sehr es sich auch durch Berufung auf das Gefühl zu verstärken und durch diese der reinen Erkenntnifs fremde Aushülfe zu ersetzen suchen möge, was ihm in intellectueller Hinsicht, zumeist in Tiefe des Gedankens, abgeht. Dagegen erkennen wir, dafs selbst der reine Gedanke der objectiven höchsten Wahrheit von Gott als dem unendlichen und unbedingten freien und heiligen persönlichen lebenden Wesen, und von dem darin gegründeten Verhältnisse Gottes zu der Welt, zu dem Menschen und zu der Menschheit, so wie diesen Gedanken die auf biblische Aussprüche gegründete christliche Kirchenlehre enthält, ohne dem blofs anthropologischen und psychologischen discursiven und reflexiven Denken das Geringste zu verdanken, eine unmittelbar überzeugende und belebende Kraft auf Geist und Gemüth ausübt. 689
So urtheilten auch *Hamann*, *Claudius*, *Lavater*, und andere religiöse Denker. Alles discursive, abstractive, reflexive, ohne die Grunderkenntnifs des Princips und ohne die echte wissenschaftliche Methode angestellte Räsonnement über den Geist und den Menschen, und über vorläufig geahnete metaphysische Gegenstände kann zur Gotterkenntnifs und zum Gottglauben nicht führen, da in dem sogenannten psychologischen und anthropologischen Inhalte solchen Denkens, oder in der sich selbst erkennenden end-

lichen Vernunft *als solcher*, der Gedanke: Gott, durchaus nicht, auch als Ahnung nicht, enthalten ist. Wenn daher *Jacobi*, *Bouterwek*, und Andere, den Grund ihrer Gotterkenntnifs und ihres Gottglaubens in jenem discursiven und reflexiven Räsonnement über endliche Vernunftwesen zu finden und zu haben, wähnen, und darauf eine Vernunftglaubenslehre, die sie sogar für Religionsphilosophie halten, zu gründen und auszubilden unternehmen, so beruht diefs auf einer von ihnen unbemerkten intellectualen optischen Selbsttäuschung, indem sie ihre Ueberzeugung von Gott und göttlichen Dingen, und die Möglichkeit darüber weiter zu denken und vorläufig zu forschen, nicht ihrem Räsonnement, sondern den davon unabhangigen jedenfalls durch Gott in ihnen selbst oder mittels einer aüfseren, ihnen kund gewordenen Lehre, zunächst für uns der christlichen Kirche, sodann auch anderer Gottbekenntnisse, und philosophischer Systeme, geweckten Ahnung Gottes und göttlicher Dinge verdanken, die sie zu jenem Räsonnement als dessen Grundlage unbewufst hinzubringen. Jeder sich auf das endliche Vernunftwesen als Grundlage des Inhaltes und als Ueberzeugungsgrund berufenden Religionslehre, mufs ihr Inhalt von aufsen und oben gegeben seyn; und ohne dafs geschichtlich schon entfaltete und ausgesprochene Religionslehren, welche das endliche Bewufstseyn und überhaupt das endliche Vernunftwesen und alles endliche Wesenliche unbedingt übersteigen, vorausgegangen und den Urhebern jener auf vermeinten psychologischen und anthropologischen Grundlagen mittels discursiven und reflexiven Räsonnements gegründeten Glaubenslehren mitgetheilt und zu Aufnahme in Geist und Gemüth nahe gelegt worden wären, würden alle diese Glaubenslehren, dergleichen auch die *Jacobi*'sche und die *Bouterwek*'sche sind, unmöglich seyn. Vielleicht giebt diefs der Verfasser zu, vielleicht auch nicht oder nicht ganz; wir wissen es nicht: dafs aber auf solche Weise die Grundlage einer haltbaren Religionsphilosophie nicht gewonnen werden könne, ist gewifs.

„Wie ein trüber Schatten“, ruft der Verfasser begeistert aus, „steht diesem erhabensten aller Begriffe, die wir uns von „einem Urwesen machen können, der pantheistische gegenüber,
690 „nach welchem ein in blinder Nothwendigkeit befangenes abso„lutes All-Eins, das von sich selbst nichts weifs, nur dadurch, „dafs es auf dem Idealpole seiner magnetischen Thätigkeit sich „selbst in Ichheiten zersetzt, zu einem partiellen Bewufstseyn „seiner selbst kommt.“ Dieses Bild kann passend seyn in Ansehung des nicht nur nicht hinlänglich ausgebildeten, sondern zugleich in unwissenschaftlicher Voreil fehlgebildeten Absolutismus, der allerdings in einen solchen Pantheismus ausschlagen

kann, als der ist, welchen der Verfasser hier im Sinne hat; wie wir dieſs schon früher (446 f., 547 f.) bemerkt haben. Aber auch von dieser mangelhaften, und theilweis irrigen Lehre gilt es nicht unbedingt, daſs sie gleichsam nur einen Schatten göttlicher Wesenheit enthalte; denn Absolutheit, Unendlichkeit, Gleichheit der Wesenheit Gottes, Vereinwesenheit alles endlichen im Absoluten, daſs Gott im endlichen Bewuſstseyn aller endlichen Geister, worin diese sich selbst und Gott erkennen, *Sich* selbst erkennt, alles dieſs sind reine, bejahige (positive und affirmative) Wesenheiten Gottes, mithin Grundwahrheiten der Religionswissenschaft, welche auch jener zu voreiliger Leugnung der unbedingten unendlichen Persönlichkeit Gottes selbst fehlgebildete Absolutismus noch einsehen und anerkennen kann; Grundwahrheiten die eher mit Licht und Farbe als mit Dunkel und Schatten verglichen werden müssen. Viel eher könnte gefragt werden, ob nicht, wenn der bloſs als formal und ohne Inhalt gedachte, und bloſs als „letztes Glied der Causalitätsreihe“ anerkannte Begriff des Absoluten seinen Inhalt von unten herauf aus dem endlichen menschlichen Bewuſstseyn erhalten soll, die Dunkelheiten der Endlichkeit und die Schlagschatten und Wendeschatten, welche die Umrisse des Endlichen selbst auf selbiges zurückwerfen, den reinen Lichtgedanken: Gott, für den endlichen Geist trüben, verdunkeln und verfälschen müssen? —

Von dem wissenschaftlich gehörig weit ausgebildeten theistischen Absolutismus, zu dem auch wir uns bekennen, welchen wir auch hier bereits nach seinen Grundzügen geschildert haben, gilt obige Vergleichung des Verfassers garnicht; denn dieses System der Wissenschaft ist es gerade einsig und allein, worin auch die unendliche und unbedingte Persönlichkeit Gottes rein wissenschaftlich, ohne Einmischung aller endlichen Subjectivität, an ihr selbst erkannt, und nach echt wissenschaftlicher Methode ohne Ende immer tiefer und weiter erforscht wird.

„Aber“, setzt der Verfasser hinzu, „mystisch bleibt der „religiöse Begriff von absoluter Ichheit, auch wenn wir eingesehen haben, daſs Beschränkung kein nothwendiges Prädicat der „Ichheit überhaupt, und daſs ein Absolutes ohne Ichheit kein „Vernunftwesen, kein moralisches Wesen, kein Gott ist.“ Auch wir behaupten, daſs selbst die wissenschaftliche Erkenntniſs der 691
Persönlichkeit Gottes immer noch bloſs Geahnetes, Mystisches vor sich finde, und zwar je weiter die wissenschaftliche Einsicht sich vertieft, immer Mehres; denn soweit auch der menschliche Geist, mit Gottes Hülfe, in wissenschaftlicher Gotterkenntniſs, gedeihen möge, immer weiter eröffnet sich ihm die unfaſsbare unergründliche und unerschöpfliche heilige Tiefe der Wesenheit Gottes.

„*Ueber die göttliche Allwissenheit.*“ (S. 377—379).

„Mögen wir“, so führt der Verfasser seine Betrachtung stetig weiter aus, „die göttliche Vernunft in den Begriffen, die wir „uns von ihr machen, noch so hoch über die menschliche hinauf„rücken; immer müssen wir doch auf das Bewufstseyn, das unsre „beschränkte Menschenvernunft von sich selbst hat, zurückkommen, „wenn von Vernunft überhaupt die Rede seyn soll.“ — Dafs wir durch ein solches *Hinauf*-rücken zu dem Gedanken der unbedingten Vernunft, oder vielmehr Gottes als des unbedingten Vernunftwesens gelangen, ist unmöglich, und das gebrauchte Bild ist unwürdig. „Vernunft überhaupt“ kann heifsen sollen, entweder die unbedingte unendliche Vernunft selbst: — von dieser aber gelten die Grenzen und Schranken nicht, die unsre endliche Vernunft umschliefsen; diese Grenzen müssen also nicht blofs erweitert oder hinaufgerückt werden, um den Gedanken der unendlichen Vernunft zu haben, sondern sie müssen überhaupt nicht nur weggedacht, sondern vielmehr gar nicht an Gottes Vernunft gedacht werden. Oder die „*Vernunft überhaupt*“ soll bedeuten, die Vernunft nach ihrer Reinwesenheit (345) ohne auf die Bestimmnisse der Unbedingtheit oder der Bedingtheit, der Unendlichkeit oder der Endlichkeit hinzusehen: — auch dann müssen wir von der eigenwesenlichen Bedingtheit und Endlichkeit und Beschränktheit unserer endlichen Vernunft absehen, — haben dann aber dennoch nicht den Gedanken der unbedingten und unendlichen Vernunft, sondern nur den abstracten Allgemeinbegriff der Vernunft. — Indem wir aber die unbedingte, unendliche Vernunft, und bei der bevorstehenden Untersuchung zunächst sie als das unendliche und unbedingte Erkennen denken, und bei diesem Gedanken bleiben, dürfen wir wohl auf unsre endliche Vernunft vergleichend herabsehn; nicht aber in dem Sinne dürfen wir auf diesen Gedanken zurückkommen, dafs wir aus selbigem abnähmen und entlehnten, was wir hernach von der unbedingten und unendlichen erkennenden Vernunft aussagen und behaupten. Letzteres Verfahren ist unmöglich, und ein verkehrtes Unterfangen. Schon aus diesem Grunde ist die nun folgende Behauptung des Verfassers unstatthaft. — „Unsre Vernunft er„kennt sich selbst nicht ohne die logische Thätigkeit die wir „Verstand nennen. In dieser Beziehung sprechen wir dann auch
692 „symbolisch von einem göttlichen *Verstande.*“ Unsre endliche Vernunft ist sogut Thätigkeit, als unser endlicher Verstand und ebensowenig blofs Thätigkeit, als der Verstand; und wenn die Verstandesthätigkeit logisch, das ist dem Gesetz des Erkennens und Denkens angemessen, heifst, so verdient gerade in dieser Hinsicht die Vernunftthätigkeit im Erkennen ebenfalls logisch genannt zu

werden; denn die Logik, wenn sie das ganze Erkennen und Denken, mithin auch das ganze Gesetz des Erkennens und Denkens erkennen soll, hat dieses Eine Gesetz sowohl als Vernunftgesetz als auch als Verstandesgesetz zu erkennen und in seinen Gliedbau zu entfalten *). Aber von dem göttlichen Verstande nur in Beziehung auf menschlichen Verstand sprechen, heifst eben den Gedanken hierüber verkehren. Vielmehr der reine von unsrer Endlichkeit unabhangige, und von daher garnicht zu entnehmende Begriff vom göttlichen Verstande bringt den endlichen Geist erst zum rechten Verstande über seinen endlichen Verstand, dessen Möglichkeit und Wahrhaftigkeit erst als in, unter und durch den göttlichen Verstand denkbar ist. Dann wird auch eingesehen, dafs der menschliche Verstand nicht blofs ein Symbol des göttlichen Verstandes, sondern dafs derselbe wirklich und wesenhaft Dasselbe endlich und beschränkt und bedingt ist, was der Verstand Gottes unendlich, unbeschränkt und unbedingt ist; daher denn der rechte menschliche Verstand, obschon endlich, doch in Ansehung Dessen, was er gesetzmäfsig wahrhaft erkennt, mit dem göttlichen Verstande nicht etwan blofs symbolisch, sondern wesenhaft in der That und Wahrheit übereinstimmt. Ueberhaupt gilt von allen Eigenschaften des Menschen als Vernunftwesens, dafs sie nicht blofs symbolische Andeutungen der Eigenschaften Gottes, sondern das Reinwesenliche der göttlichen Wesenheiten selbst, jedoch in vollendeter Endlichkeit und Bedingtheit sind, dafs daher das endliche Vernunftwesen, wenn die Entfaltung seiner Vernunftanlage gesetzmäfsig in Wahrheit und Schönheit, in reinem Gefühl, in reinem Wollen, Streben und Leben gedeihet, mit Gott selbst der Wesenheit nach, in That und Wahrheit, nicht blofs im Sinnbilde oder *symbolisch* übereinstimmt. — Zudem sucht man vergebens in der vorliegenden Schrift des Verfassers eine bestimmte Erklärung darüber, was er sich unter dem *Symbolischen* denkt.

„Aber“, fährt der Verfasser sogleich weiter fort, „unser ganzes „Erkennen durch Verstandesvorstellungen oder Begriffe ist immer „nur ein relatives, ein Erkennen des Einen aus dem Andern, in „dieser oder jener abgesonderten Beziehung.“ In dieser Behauptung ist, wie wir bereits oben (181 f., 398) gezeigt haben, Mehres Irrige. Denn auch die Vernunft erkennt, sofern sie in dem Ei- 693
nen, selben Ganzen das Endliche denkt, auch in Form des Begriffs, Urtheiles und Schlusses; und der Unterschied des Vernunftbegriffs oder der Idee, des Vernunfturtheiles und des Vernunftschlusses von dem blofsen Verstandesbegriffe, Verstandesurtheile

*) Diefs ist in einem ersten Versuche geschehen in dem *Abrifs des Systems der Logik* (1825) S. 81 — 88.

und Verstandesschlusse, wird seit *Kant* sogar von mehren blofs formalistischen Logikern anerkannt. Dann ist es grundfalsch, dafs der Verstand nichts an sich, nach seiner Selbheit, sondern alles nur in Beziehung, nur als Relatives, nur in Relationen, erkenne; — denn erkennt er nichts an sich, also die Glieder der Beziehungen nicht an sich, sowenig als den Begriff der Beziehung selbst: so kann er also auch nichts in Beziehung erkennen. Schon in der *Kant*'schen Tafel der Verstandesbegriffe macht die Beziehung oder Relation nur eine einselne Kategorie unter mehren Verstandes-Kategorien aus. Endlich ist es auch nicht wahr, dafs der Verstand, auch sofern er die Dinge in Beziehungen erkennt, sie *blofs* in dieser oder jener abgesonderten Beziehung erkenne; denn der Verstand erkennt auch die endlichen Dinge in der ganzen ungetheilten Beziehung ihrer ganzen ungetheilten Wesenheit zu der ganzen, ungetheilten Wesenheit Gottes.

„Seit dem Zeitalter der neuplatonischen Philosophie", heifst es hier ferner, „hat man daher schon öfter gesagt, dafs der gött„liche Verstand kein abstrahirender und hin und her reflectiren„der Verstand sey, und die göttliche Vernunft nicht der Schlüsse „bedürfe, durch welche die menschliche Vernunft ihre Erkennt„nisse mühsam und stückweise in der Einheit des Bewufstseyns „zusammenzieht. Die göttliche Vernunft, fährt man nach dieser „Voraussetzung ganz richtig fort, mufs eine unmittelbar erken„nende oder anschauende Vernunft seyn, die alles Wirkliche um„fafst, und defswegen *allwissend* ist." Hierbei ist aber zu unterscheiden das allmälige Entstehen der bestimmten Erkenntnifs in dem selbst allmälig entstehenden Denken des endlichen Geistes, in den Formen des Begreifens, Urtheilens und Schliefsens, von dem Sachbestande der Erkenntnifs sofern derselbe von Zeitbestimmungen ganz unabhangig auf ewige Weise die Formen des Begriffes, Urtheiles und Schlusses an sich hat. Denn diese Formen der Erkenntnifs entsprechen sachlichen Bestimmnissen und Verhältnissen des Gegenstandes der Erkenntnifs selbst; und daher sind die Richtigkeit eines Begriffes und Urtheiles und die Bündigkeit eines Schlusses *ewige* Wesenheiten, die von Zeit ganz unabhangig sind, und daher auch mit der Mühe und Arbeit des endlichen Denkens, und mit der Zeitfolge in welcher sie ins Bewufstseyn gebracht werden, garnichts gemein haben, und von diesen Momenten der subjectiven Endlichkeit garnicht abhangen, davon garnicht bestimmt oder afficirt werden. Ein objectiv dargestelltes Wissenschaftswerk, z. B. der Analysis oder der Geometrie, hat hinsichts der Wahrheit und Gültigkeit seines Inhalts, und der Richtigkeit seiner Begriffe, Urtheile und Schlüsse garnichts mit dem Abfasser dieses Werkes, noch mit seiner Mühe und Arbeit

gemein, und auch die Reihenfolge der Begriffe, Urtheile und Schlüsse ist eine *ewige*, die nur für die Auffassung des endlichen 694
Vernunftwesens in die Form der Zeit eingeht. Auch die göttliche Vernunft und der göttliche Verstand, als erkennend das Endliche, Bedingte, in sich und in seinen Verhältnissen im Unendlichen und Unbedingten und zu selbigem, das ist in Gott selbst und zu Gott selbst, erkennt in den ewigen Formen des Begriffes, des Urtheiles, des Schlusses; aber ohne Zeitaufwand, ohne Mangel und Irrthum, und ohne Arbeit. Ja sogar, sofern Gott gedacht wird als unendlich, unbedingt, vollwesenlich und vollständig erkennend das Eine unendliche Leben in der Zeit als unendliches Ganze, und als bestehend in allseitig unendlichen, in jedem Zeitnun sich umgestaltenden Reihen des Eigenleblichen oder Individuellen, — auch insofern wird gedacht und erkannt, dafs Gott das Eine Leben zugleich, mit einem Male, ohne Zeit und Arbeit, umschaut, überschaut und durchschaut. In dem Einen, selben, ganzen Selbsterkennen Gottes ist demnach auch als enthalten miterkannt Gottes unendliches unbedingtes Erkennen alles Besondern und Endlichen, sowohl alles ewigwesenlichen Endlichen, als auch alles zeitlich eigenleblichen Endlichen, als auch die Erkenntnifs von beiderlei Endlichen im Vereine; mithin wird Gottes Eines, selbes, ganzes Erkennen oder Wissen auch erkannt als Allwissen, — als Allwissenheit, und Alleswissenheit, sofern Gott auch das All und Alles weifs. Sowie aber Gott das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte Wesen, und dann auch in Sich und durch Sich das All und Alles ist, so ist auch das Erkennen oder Wissen Gottes zuerst das Wissen Gottes, als des Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesens, und darin und dadurch auch das Wissen des All und Alles und Jedes.

„Nun ist zwar“, wird hinzugefügt, „wie wir in der zweiten „dieser Abhandlungen gesehen haben, auch unsre menschliche „Vernunft eine unmittelbar erkennende oder anschauende insofern, „als sie sich selbst erkennt in dem Bewufstseyn, das sie von sich „selbst hat. Aber auch diese Selbstanschauung unsrer Vernunft „ist unzertrennlich von den logischen Functionen, durch die sich „alle Elemente unsers Erkennens in der Einheit des Bewufstseyns „sammeln.“ Die Unmittelbarkeit unsrer ganzen, ungetheilten Selbstschauung als Ich, beruht darin, dafs auch alles Endliche der Reinwesenheit nach ein in Gott Unbedingtes ist; wie wir oben (369) erinnert haben. Aber als *dieses* Ich, als *endliches* Vernunftwesen, schaun und erkennen wir uns nicht als ein Unmittelbares, und auch nicht auf unmittelbare Weise, sondern vermittelt durch Gott, durch die Natur, durch andre Geister, und durch die nach innen auf uns selbst gehende Ursachlichkeit unser

selbst als ganzen Wesens; obschon wir im gemeinen vorwissenschaftlichen Bewufstseyn uns dieser aüfseren und inneren Mittelbarkeit und Vermitteltheit des *bestimmten* Selbstbewufstseyns, und überhaupt des ganzen Selbstinneseyns in Erkennen, Fühlen und
695 Wollen nicht bewufst werden, und auch nachher nicht stetig bewufst bleiben. Das endliche Vernunftwesen, das sich selbst als in, unter und durch Gott wesend, daseyend und lebend erkennt, weifs, dafs seine ganze Eigenwesenheit in ewiger Mittelbarkeit und Vermitteltheit durch Gott ist, und in jedem Momente des Lebens nur in dieser Vermitteltheit besteht. Dann erkennt der menschliche Geist die drei Stufen seines Bewufstseyns: wonach der Mensch im gemeinen Bewufstseyn in sich selbst und zugleich im bestimmten Erkennen, Empfinden und Wollen Dessen, was nicht er selbst ist, vertieft, sich seines Ich noch nicht in einem besondern Acte bewufst ist; dann aber, auf sich selbst reflectirend, sich zunächst in seiner Unmittelbarkeit erfafst, ohne sich seiner Mittelbarkeit inne zu seyn; dann endlich sich seiner Mittelbarkeit und Vermitteltheit mit Gott, in Gott, durch Gott, und dadurch auch mit Natur und anderen Geistern, inne ist, — ein Bewufstseyn, und ein Gefühl, worin der Geist, der einmal dahin sich erhoben, dann auch bestrebt ist, sich stetig zu erhalten, darin zu bleiben, zu ruhen, zu wollen und zu wirken, und wenn darin gestört und unterbrochen, sich wieder in demselben zu sammeln, und zu stärken. — Dafs auch unser Selbsterkennen die logischen Functionen des Hinmerkens, Erfassens, und Bestimmens, und die logischen Operationen des Begreifens, Urtheilens und Schliefsens an sich hat, ist wahr; aber nicht dadurch ist es endlich und beschränkt, sondern nur dadurch, dafs der endliche Geist in diesen Functionen und Operationen erst durch die Arbeit des Denkens bedingt ist, in und durch sie nicht alles unendliche und endliche Wesenliche, und Dasjenige, was er davon auf endliche Weise erkennt, nur nachundnach erkennt, und dabei des Irrthumes fähig ist. — „Wir begreifen also", wird hinzugesetzt, „ebensowenig, wie eine göttliche Vernunft etwas aufser sich an„schauen kann, indem sie sich selbst von ihrer Schöpfung unter„scheidet, als, wie eine solche Vernunft ohne einen Verstand „möglich ist, der das Mannigfaltige in der Einheit des Bewufst„seyns zusammenzieht." Das Ersterwähnte ist freilich nicht zu begreifen, da Gott nichts aufser Sich hat, und da Gott Sich von seinem Bewirkten als von seinem eignen Innern unterscheidet; das Andre aber ist allerdings unbegreiflich, da es sinnlos ist, dem unendlichen und unbedingten Vernunftwesen den ebenfalls unendlichen und unbedingten Verstand abzusprechen; es sieht aber fast aus, als wenn nach dem Verfasser, die unendliche unbedingte

Vernunft ohne unbedingten und unendlichen Verstand als vollkommner vorausgesetzt würde, als mit selbigem, obgleich der Verfasser einsieht, dafs unsre endliche Vernunft in sich selbst unser endlicher Verstand, und dadurch erst in ihrer Endlichkeit vollkommen ist. Diese angebliche doppelte Schwierigkeit beruht auf zwei grundlosen, den Gedanken Gottes, als des Einen unbedingten und unendlichen Wesens verneinenden und aufhebenden Voraussetzungen; der ersten, dafs Gott etwas aufser Sich habe, und seine Welt gleichsam aus Sich hinausgeschaffen und hinausgeschafft habe, — der anderen, dafs die Unendlichkeit alles Endlichen im Unendlichen erkennen, eine Endlichkeit und Unvollkommenheit des Erkennens Gottes seye. Von der ersten dieser 696
falschen Voraussetzungen ist oben hinlänglich geredet; die andere aber verdient, hier genauer erwogen zu werden. — Wie also Gott Etwas, als aufser Ihm, dem Einen, selben, ganzen, unendlichen, unbedingten Wesen erkenne, ist freilich, da aufser Gott Nichts ist, nicht zu denken; wie aber Gott alles in seiner Art Unendliche und Endliche, als an oder als in und unter, und als durch Ihn wesend und seyend, und zugleich als von Ihm als ganzem Wesen und als Urwesen (96, 370, 234) verschieden, — wie Gott Diefs Alles auf unbedingte, unendliche Weise in den ewigen, ungewordenen, unänderlichen, sachlichen Formen des Begriffs, Urtheils und Schlusses, und ohne Bedingnisse der Zeit und der Kraft des Denkens, ganz durchschauend erkenne: Diefs begreifen wir allerdings nach der ganzen Wesenheit mit unsrer Vernunft, obwohl *unser* Verstand die Unbedingtheit, Unendlichkeit, und Vollständigkeit des göttlichen Erkennens des Endlichen und Besonderen nicht fafst, und auch *unsre* Phantasie dafür kein Bild, kein Gleichnifs und Sinnbild, hat. Wir erkennen mit Vernunft, *dafs* Gott unendlich und unbedingt erkennt, und zwar erkennen wir diefs als ganze, ungetheilte Wesenheit Gottes; aber wir erkennen das göttliche unbedingte und unendliche Erkennen, wie wir überhaupt Alles nur erkennen, nur auf endliche Weise in dessen heilige, unendliche Tiefe; und erkennen also, dafs Gott, nicht aber wir, unbedingt und unendlich erkennt, und dafs auch nur Gott Selbst sein unbedingtes, unendliches Erkennen auf unbedingte und unendliche Weise erkennt; und wissen, dafs wir bestimmt sind, in der endlichen, unbeendbaren Arbeit des Denkens, ein zwar endliches, aber wahres Erkennen Gottes und alles Wesenlichen an, und in und unter, und durch Gott, unablässig mit Gottes und mit endlicher Wesen Hülfe, zu gestalten. Wir dürfen also nicht sagen, dafs Gottes unendlicher Verstand „das „Mannigfaltige in der Einheit des Bewufstseyns zusammenzieht“, sondern vielmehr, dafs Gott selbiges darin auf ewige Weise,

auch zeitstetig, aber nicht auf eine von der Zeit abhangige Weise, zusammen hat, — zusammen enthält, in stets gleicher Einheit und Vollwesenheit des Erkennens. Durch die Anerkenntnifs aber, dafs Gottes unbedingtes, unendliches, vollwesenliches Erkennen auch der unbedingte, unendliche, ewige Verstand ist, wird aber der Gedanke des göttlichen Erkennens nicht endlich gemacht, sondern ebendadurch wird die innere Unendlichkeit seines wesenhaften Inhaltes als das unendliche, vollwesenliche Ganze der Erkenntnifs auch alles Bestimmten, Besonderen, Endlichen, vielmehr erkannt und anerkannt. — Was aber das menschliche Erkennen von dem Erkennen Gottes unterscheidet, ist nicht die Erkenntnifs des Endlichen, sofern sie Wahrheit ist, sondern die Bedingnifs, dafs wir von dem unendlichen Ganzen alles Endlichen nur auf endliche Weise Einiges, in beschränktem Gesichtkreise, und mit endlicher Sehkraft, und jedes einselne Endliche selbst wiederum nicht in der Unendlichkeit seiner Endlichkeit, sondern nur auf endliche
697 Weise theilweis erkennen, wozu noch die Bedingnifs des allmähligen Entstehens in der endlichen Arbeit und Mühe des Denkens, Erforschens und Auffassens kommt, nebst der Bedingnifs des unvermeidlichen stufenweisen Vergessens; und der verneinigen Bedingnifs der Unklarheit und des möglichen Irrthums. Dadurch aber wird Gottes Erkennen nicht als endlich und beschränkt und unvollkommen gedacht, dafs gedacht wird: dafs Gott auch die ganze unendliche Fülle des Endlichen und Individuellen auf unendliche Weise, auf einmal, ganz erkenne und durchschaue; sondern eben auch Diefs ist Eine der Wesenheiten des Einen unendlichen und unbedingten Erkennens Gottes. Vielmehr würde Gottes Erkennen dann auf menschliche Weise endlich gedacht, wenn gedacht würde, dafs Gott das geringste Endliche, — auch nur einen Wurm, einen Halm, ein Sonnenstaübchen, auch nur in Einer inneren Eigenschaft, oder auch nur in Einem aüfseren Verhältnisse, nicht erkennete, nicht wüfste. Denn als Theil des Unendlichen ist nichts zu klein noch zu grofs, und überhaupt Alles auf gleiche Weise reinwesenlich, und der Reinwesenheit nach (345, 238, 694) unbedingt.

Wenn wir aber behaupten, dafs Gottes Erkennen von den Zeitbedingnissen des allmähligen endlichen Werdens, durch Arbeit und Mühe des Denkens unabhangig seye, so sagen wir damit weder, dafs Gott als erkennendes Wesen nicht auch unendlich thätig seye; noch insbesondere dafs Gott nicht auf unendliche Weise *denke.* Wir dürfen Diefs hier nicht weiter ausführen; indefs bemerken wir doch, dafs auch die unendliche Idee der unendlichen unbedingten Thätigkeit rein und frei gedacht werde von der Mühe und Arbeit der endlichen Thätigkeit, eben weil sie

gedacht wird als unendliche und unbedingte Macht, die auch Allmacht ist; und daſs das Denken Gottes selbst als eine unendliche und unbedingte in Gottes Einer unendlicher und unbedingter Thätigkeit enthaltene Theilthätigkeit oder Function gedacht und erkannt werde, welche sich auf die Unendlichkeit des stetig werdenden, individuellen bestimmten Zustandes des Einen Lebens Gottes, durch das Eine Weltall hindurch, und auf den allaugenblicklichen Lebenzustand aller und jeder darin enthaltenen endlichen Wesen bezieht und alles Dieſs ganz umfaſst; welcher Lebenzustand in jedem Momente des Einen Verfluſspunktes der Zeit, zeitstetig, in Gott selbst als lebendem Urwesen, und durch die ganze Welt hindurch ein eigenleblich *anderer* wird, so daſs das Eine Leben in jedes Momentes unendlicher Bestimmtheit eine unendliche, eigenwesenliche, ja einsigwesenliche, gute und schöne Offenbarung; oder vielmehr Selbstdarlebung Gottes in Ihm ist. Die zeitstetige in jedem Moment der Zeit auf einmal daseyende, nicht mit Zeitaufwand entstehende, in dem Einen Denken Gottes hervorgehende individuelle Leben-Schauung Gottes wird dann ferner erkannt, daſs sie mit Gottes ewigem, urwesenlichem, und unbedingtwesenlichem Erkennen vereint, die vollwesenliche intel- 698
lectuelle, und zwar individuelle, Grundlage ist des heiligen individuellen Rathschlusses und individuellen Willens Gottes, welche Gottes eignes *urwesenliches* Wirken, das endliche Leben aller endlichen Wesen der Welt, und Gottes urwesenliches Vereinleben mit dem Leben aller endlichen Wesen umfassen; sowie auch die vollwesenliche intellectuelle Grundlage der zeitstetig das Gute verwirklichenden Macht Gottes, welche Verwirklichung der göttlichen Wesenheit in jedem Momente der Zeit gleich vollwesenlich, und doch auch eigenwesenlich, ja einsigwesenlich, eigen und einsig gut und schön, eigen und einsig göttlich, ist.

„Ewige Ideen“, setzt der Verfasser hinzu, „müssen wir der „göttlichen Vernunft zuschreiben, und in diesen ewigen Ideen „muſs Dasjenige gegründet seyn, was in unserm beschränkten „menschlichen Geiste dem unvertilgbaren Begriffe von ewiger „Wahrheit zum Grunde liegt. Aber vergebens strebt unser Ver„stand sich einen klaren Begriff von den göttlichen Ideen zu „machen.“ Wenn aber überhaupt nicht begriffen werden kann, wie Gott im Erkennen auch alles Mannigfaltige zusammen befaſst, so ist auch ebensowenig zu begreifen, daſs Gott Ideen faſst, welche ebenfalls Schauungen eines Besonderen, Unterscheidbaren, wenn schon in seiner Art Unendlichen und Unbedingten, sind. Allerdings aber ist Gottes Eines Erkennen auch Erkennen des unendlichen Organismus aller ewigen Ideen in der Einen Grundidee Sein selbst. Aber auch der endliche Geist erkennt auf end-

liche Weise in Vernunft die Grundidee, oder Grundschauung: Gott, und dann theilweis den an ihr und in ihr enthaltenen Organismus der Ideen; [*er*] erkennt auch, dafs dieser Organismus nach allen Hinsichten der heiligen Tiefe der Gottheit unendlich ist; — dafs mithin und warum die endliche Vernunft diesen Organismus nur theilweis, und nur den obersten Gliedern nach, und auch diefs nur auf endliche Weise, zu erkennen vermag. Dafs aber der Verstand sich von Ideen keinen Verstandesbegriff machen könne, ist daraus klar, weil Ideen Vernunftbegriffe sind, also auch der Begriff der Idee ein Vernunftbegriff, — selbst eine Idee, seyn mufs; und weil daher der Organismus zugleich in sich und unter sich der Organismus der Verstandesbegriffe ist, sofern alle Ideen nach ihrer inneren Endlichkeit sind und erkannt werden. *) Vom „Platzmachen und Abwechseln" *endlicher* Gedanken in Gott kann freilich nicht die Rede seyn; wohl aber da-
699 von, dafs ewig betrachtet, sofern das individuelle Wirken Gottes als Urwesens in sich und in allem Endlichen des Weltall, nach individuellen göttlichen Zweckbegriffen gemäfs dem Einen allumfassenden vollwesenlichen, allaugenblicklichen Rathschlusse und Willen Gottes das Gute verwirklicht, in der Unendlichkeit des in jedem Momente vollwesenlichen, vollständigen Erkennens und Denkens Gottes auch alle Ideen und alle individuellen Anschauungen unter sich in unendlichvielen, allseitig unendlichen Reihen, selbst durch Gottes unendlichen individuellen Willen, in allen sachgemäfsen Beziehungen, auf einmal, zugleich da sind, also auch in derjenigen Beziehung, weil und sofern sie zu der Verwirklichung der Wesenheit Gottes, das ist des Guten, allaugenblicklich erfordert werden. Auch unsre Vernunft vermag Diefs zu erkennen, obschon nicht zu durchkennen, und ebendefshalb ist auch Diefs, wie wir oben erklärt haben (398, 305) eine ewige Grundlage des individuellen Glaubens an Gott; aber *unser* Verstand vermag Diefs nicht zu umfassen, und *unsere* Phantasie nicht, es vorzustellen. Wo die Vernunft mit Gottes Hülfe, noch mit Bestimmtheit und Klarheit zu schauen Vermögen und Kraft hat, da schwindelt dem Verstande und der Phantasie, wenn beide sich unterfangen, an der Stelle der Vernunft das Unendliche und Unbedingte jeder Art und Stufe, als solches, zu befassen.

*) Der Leser bemerke, dafs wir hier Vernunft und Verstand so, wie oben erklärt worden (13, 177 f., 607) unterscheiden, auf ähnliche Weise wie es *Kant* gethan, und wonach daher auch *Kant* lehrt, dafs die zu Unendlichkeit und Unbedingtheit erweiterten Verstandesbegriffe, die er vorzugsweise Kategorien nennt, zu Vernunftbegriffen oder Ideen werden. (Kritik d. r. Vernunft, 1818, S. 78, 278, 315). Eigenlich sind aber dieselben Kategorien zuerst und zuhöchst *Vernunft-Kategorien*, und dann untergeordnet auch *Verstandes-Kategorien*.

„Unergründlichkeit der metaphysischen Verhältnisse der gött-„lichen Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit zur mora-„lischen Freiheit des Menschen.“ (S. 379 — 382).

Daſs daher insbesondere der Verstand (S. 379), und die Phantasie, bei dem Vernunftgedanken der Freiheit Gottes „in ein La-„byrinth gerathen“, — und daſs dem endlichen Geiste, der diesen heiligen Gegenstand nicht bloſs in Vernunft erkennen will, was er allerdings vermag, sondern mit dem Verstande zu erfassen, und gar durch Phantasie vorzustellen sich anstrengt, schwindeln müsse, versteht sich, thut aber der Vernunfterkenntniſs keinen Eintrag.

Schon oben hat der Verfasser zweimal den Begriff der Freiheit *unerklärt* eingeführt (409, 542). Daſs er aber hier, wo von Gottes Freiheit die Rede seyn soll, die Idee der Freiheit unerklärt läſst, ist ein Grundmangel dieser Abhandlung, der freilich schon dadurch, daſs die Idee der Causalität, aus einem unstatthaften bloſs äuſserlichen Grunde (405) gleichfalls ganz und gar unerklärt geblieben ist, unvermeidlich war. Sodann hätte hier von Gottes Freiheit zuerst an und für sich selbst, und von der darin enthaltenen und dadurch bedingten Freiheit des Menschen gehandelt werden sollen, und dann erst von der Freiheit Gottes in Beziehung zu der Freiheit des Menschen. Da aber der Verfasser lediglich von dieser Beziehung spricht, so ist es schon dadurch unmöglich, daſs etwas Gründliches und Befriedigendes ans Licht gebracht werde.

Der Verfasser beginnt diese Betrachtung mit folgender Reflexion. — „In welches Labyrinth der philosophirende Verstand geräth, „wenn wir diese Eigenschaften des wahren Gottes, die Allmacht, „Allgegenwart und Allwissenheit, mit dem Glauben an moralisch- 700
„metaphysische *Freiheit* endlicher vernünftiger Wesen in Ueber-„einstimmung denken wollen, muſste schon oben vorläufig ange-„zeigt werden, da der Zusammenhang erläutert wurde, in welchem „die Ueberzeugung von der metaphysischen Wirklichkeit unserer „moralischen Freiheit mit dem Glauben an eine göttliche *Urfrei-„heit* steht. Erschaffene Freiheit auch nur denken, scheint, wie „wir gesehen haben, sich selbst zu widersprechen insofern, als „der Begriff der Schöpfung ein Causalbegriff, und eine bewirkte „Thätigkeit keine mit sich selbst anfangende, also keine Freiheit „ist.“ In Ansehung des erwähnten Labyrinthes bemerken wir, daſs, Wer in der Wesenschauung steht, es gar nicht als Bedingung der Anerkenntniſs Gottes als heiligen, lebenden Wesens verlangt, daſs er alles Besondere, auch die vom Verfasser erwähnte Uebereinstimmung, begreife und verstehe; verzweifelt aber auch nicht daran, daſs er Gottes Wege im Allgemeinen, das ist, Gottes

ewige Heilsordnung, bei höherer geistiger Reife, und mit Gottes Hülfe, einsehen könne. — Uebrigens ist es der unrichtige Weg, die Freiheit Gottes von der menschlichen Freiheit aus erkennen zu wollen; indem vielmehr umgekehrt die Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes als heiligen, frei wollenden und wirkenden Wesens, ohne alle Hinsicht auf menschliche Freiheit, und ohne dadurch bedingt zu seyn, wissenschaftlich, als in der Einen Grundschauung: Gott, enthalten, gefunden wird; als wodurch es dann auch erst möglich ist, dafs der menschliche Geist auch seine endliche und bedingte Freiheit, als der Einen Freiheit Gottes untergeordnete, im Endlichen ähnliche Freiheit erkenne und anerkenne. Die Erkenntnifs und Anerkenntnifs der unendlichen und unbedingten Freiheit Gottes ist insbesondere davon ganz unabhangig, ob der endliche Geist es begreife oder nicht, wie endliche Freiheit endlicher Vernunftwesen in, unter, mit, und durch die Freiheit Gottes seye und bestehe; — indefs liegt auch diese Einsicht nicht fern, wenn der wissenschaftforschende Geist bis zu dem Punkte vorgedrungen ist, wo die Freiheit Gottes wissenschaftlich erkannt wird. — Ueber die in der letztangeführten Stelle enthaltenen einselnen Behauptungen, haben wir uns oben, wo sie zuerst vorkamen, schon ausführlich erklärt.

„Denken wir uns", setzt der Verfasser sogleich hinzu, „unsre „moralische Freiheit nicht wahrhaft indeterministisch als eine mit „sich selbst anfangende individuelle Thätigkeit, die mit unserm „Ich eins ist, so werden nicht nur die moralischen Begriffe von „Pflicht, Verdienst und Schuld zu blofsen Metaphern; auch die „göttliche Gerechtigkeit wird dann zu einer gar seltsamen, keine „vernünftige Deutung zulassenden und unser moralisches Bewufst„seyn empörenden Eigenschaft Gottes." Nicht die göttliche Gerechtigkeit selbst, wie hier gesagt wird, sondern blofs der angebliche Gedanke der Gerechtigkeit Gottes, wird seltsam und empörend.

701 Diese unklaren Behauptungen und Ausdruckungen zu entwirren, würde Allzuvieles erfordert. Daher mögen nur einige Bemerkungen darüber hier stehen. — Wenn wir auch anerkennen, dafs unsre Freiheit mit unserm Ich Eins ist, so denken wir darum doch noch nicht, dafs selbige mit unserm ganzen Ich gleichumfangig und gleichgeltend, unsre ganze Wesenheit, ist; sondern gleichwohl denken wir auch sie nur als eine Grundwesenheit, als eine erstwesenliche Eigenschaft, des Ich. Da aber der Mensch, als Ich, sich als bedingt und endlich findet, so liegt ihm auch die Erkenntnifs nahe genug, dafs also auch seine Freiheit nur endlich und bedingt seyn und gedacht werden könne, — als womit seine ganze innere und äufsere Lebenerfahrung übereinstimmt.

Da ferner der endliche Geist als Ich, wenn er in Erkenntnifs weiter gediehen, einsieht, dafs es ein Ungedanke ist: das Endliche fange in irgend einer Hinsicht rein und absolut mit sich selbst an; so sieht dann derselbe Geist auch ein, dafs seine endliche Freiheit nicht rein und unbedingt mit ihr selbst anfangen kann; — ja, auch nur erst zur Ahnung Gottes gelangt, findet derselbe Geist, dafs er an und für sich selbst und mit sich selbst nicht, und Nichts, anfangen könnte, und anzufangen wissen könnte ohne Gott, und dafs er erst dann in aller Absicht erfährt, was und wo er mit sich selbst, mit endlicher bedingter Freiheit, anfangen soll und kann, wenn und soweit er Gott erkennt, und einsieht, dafs alles Endliche, auch er selbst in aller Hinsicht seinen Anfang hat und nimmt in Gott, durch Gott, mit Gott, — dafs also auch seine endliche, bedingte Freiheit ihren wahren Anfang allaugenblicklich in Gott hat und nehmen soll. Dann erst kann auch eingesehen werden, dafs und wie die endliche, bedingte Freiheit des endlichen Vernunftwesens in der Wahl des Guten dennoch unbedingt, und darin der unendlichen und unbedingten Freiheit Gottes im Endlichen der Reinwesenheit nach gleich, also ähnlich ist. Auf die Folgerungen und Behauptungen die der Verfasser hier (S. 379 f.) hinsichts *Pflicht*, *Recht*, *Verdienst* und *Schuld*, und der Idee der *Gerechtigkeit Gottes* ausspricht, ohne die Gründe und Befugnisse dazu nachzuweisen, brauchen wir nicht einzugehen, da der Verfasser nirgends in dieser Schrift diese Ideen wissenschaftlich, mit metaphysischer Tiefe, erklärt und erörtert hat, und hier nur wiederholt, was bereits oben gesagt worden war, wo wir unsre kritischen Bemerkungen ebenfalls schon vorgetragen haben. Nochmals aber zurückgewiesen zu werden verdient die Behauptung, die unmittelbar auf die zuletzt angeführten Worte folgt. „Denn diese Gerechtigkeit soll sich doch „dadurch bewähren, dafs der guten Gesinnung, die sich nur „unvollkommen schon durch sich selbst belohnt, ein besonderer „Lohn als moralisch nothwendige Folge des Verdienstes, und der „schlechten Gesinnung ein besonderes Uebel als Strafe der Schuld „zugetheilt werde." Der Rein-sittlich-Gesinnte will aber überall gar keinen Lohn, weder durch sich selbst, noch von aufsenher, noch von Gott (641). Bei der sittlichen Gesinnung und Entschliefsung zum Guten, aufserdem auf einen Lohn, einen besondern oder unbesondern hinzusehn, geschweige selbigen zur Be- 702
dingung zu machen, hebt die Reinheit der Gesinnung und Entschliefsung auf, und ist schon eigenliche Immoralität oder Unsittlichkeit. Was aber die besondre Strafe Gottes betrifft, so erinnern wir, dafs Gott, der Rein-Gute, Böses und Uebel nicht mit Bösem und Uebel vergilt; und dafs eben daher das Gottes-

gebot auch an den Menschen ergeht: dem Bösen nicht mit Bösen, sondern nur mit Gutem, — dem Uebel nicht mit Uebel, sondern mit Gutem; — dem Wesenwidrigen nicht mit Wesenwidrigem, sondern nur mit Wesengemäfsem, zu widerstehen und zu entgegnen. Dafs die Menschen dieses Gottesgebot selten hören und verstehen, und erfüllen, viel öfter aber das ihm widersprechende Gebot eines *besondern* Lohnes und einer *besondern* Strafe, ist wahr; dafs aber die Gerechtigkeit Gottes unwandelbar rein im Guten ist, ist ewig gewifs. — Der Determinismus, dessen Lehre der Verfasser für „empörend und moralisch ungereimt" erklärt, — und zu welchem wir uns nicht bekennen, hat übrigens noch ganz andere Tiefen, als die vom Verfasser aufgedeckten.

„Wir kommen also", sagt der Verfasser (S. 380 f.), „zurück „auf die einzig mögliche Art, die unmittelbare Ueberzeugung, „die der Mensch in seinem unverkünstelten moralischen Bewufst„seyn von seiner Freiheit als einer mit sich selbst anfangenden „Thätigkeit hat, mit dem Glauben an die göttliche Allmacht in „Einklang zu bringen." Dieses Bewufstseyn aber müssen wir nicht für *unverkünstelt*, sondern vielmehr, aus den vorhin wiederholten Gründen, für mangelhaft, unklar und theilweis irrig erklären. „Durch keine metaphysischen Causalitätsschlüsse", heifst es nun weiter, „kann bewiesen werden, dafs eine entstandne „Thätigkeit nicht durch sich selbst fortwirken könne, als wäre „sie nicht entstanden." Indem wir auf das, gegen diese schon früher (632) vorgebrachte Behauptung, von uns dort Erinnerte zurückweisen, setzen wir hinzu: Allerdings; im Gegentheile! Denn, da das Bewirkte, als solches, nichts ist, und nicht weiter reicht, als es verursacht ist, und da es lediglich so und als solches gedacht werden mufs, als was und wie es verursacht ist, so kann es auch, als Verursachtes, in keiner Hinsicht gedacht werden, als auch Nicht-verursachtes; wirkte aber eine entstandne,
703 das heifst verursachte Thätigkeit hernach so fort, als wäre sie nicht verursacht, so würde ihre Verursachtheit als gegen sie selbst, gegen ihre Wesenheit, ihren Inhalt und Form gleichgültig (indifferent) gedacht, mithin wäre auch sie selbst in dieser Hinsicht nicht als verursacht gedacht, wider die Voraussetzung. Diese Ausflucht des Verfassers fällt also als eine leere Distinction dahin. Ganz anders lehrt aber die in der Wesenschauung gebildete Wissenschaft: dafs auch jedes endliche Wesen seiner Reinwesenheit nach absolut, und dafs insonderheit auch die endliche Freiheit des endlichen Vernunftwesens ihrer Reinwesenheit nach der Freiheit Gottes ähnlich, das ist in der Wahl des Guten *absolut* ist, und zwar ebendefshalb, weil sie als in und von Gott verursacht, und als in und unter Gottes unendlicher Freihei

enthalten, gedacht und erkannt wird als der göttlichen Freiheit selbst im Endlichen *ähnlich*; so dafs gerade in der gottähnlichen sittlichen Freiheit sich das endliche Vernunftwesen, auch im Leben als Gottes Ebenbild bewährt.

„Wer diefs verstanden hat“, meint der Verfasser, „kann „ruhig zusehen, wie die Metaphysiker, um ihr Verstandesspiel „nicht zu verlieren, auf Kosten des unmittelbar Gewissen Begriffe „mit Begriffen paaren, wo das wahre Begreifen ein Ende hat. „Aber wenn wir selbst nicht dieses zu nichts führende Spiel „mitmachen wollen, müssen wir uns auch in das Geheimnifs der „Freiheit nicht weiter vertiefen.“ Wer es dem Verfasser, mit Erlassung des von ihm durchaus gar nicht geleisteten metaphysischen Beweises, *glauben* will: dafs obige von uns widerlegte Behauptung metaphysisch nicht widerlegt werden kann, der wird ihm auch ebensoleicht *glauben*, dafs die Metaphysik, wenn sie Gottes Eigenschaften betrachtet, blofs Begriffe mit Begriffen paart, und dergleichen Unnützes mehr, in einem zu nichts führenden Verstandesspiele vornimmt. Aber bei ernsten Denkern, die sich wirklich wissenschaftlich zu vertiefen fähig und willens sind, kommt der Verfasser mit dergleichen willkührlichen Behauptungen und Versicherungen auf blofses Glauben hin, weder an noch aus, auch wenn sie in die Metaphysik selbst noch nicht eingedrungen sind. Es ist überhaupt eine vom Verfasser in dieser Schrift oft wiederholte, unbefugte, unaufmerksame Leser nur gar zu leicht taüschende Wendung, dafs er behauptet, die Wissenschaft könne von Dem oder Jenem die Unmöglichkeit nicht darthun, oder mit andern Worten: es seye für die Wissenschaft unmöglich, von irgend etwas die Unmöglichkeit zu zeigen. Wir werden weiter unten auf diese Wendung, die wir für undialektisch erklären müssen, zurückkommen (vergl. 291; 795 f.). Der menschliche Geist vermag sich wohl auch in diesen Gegenstand mit wissenschaftlicher Besonnenheit, und mit Würde und Frömmigkeit des Sinnes, ohne Ende weiter zu vertiefen; und Wer mitgehn will, mufs nicht meinen, ein blofses Spiel mitzumachen; ja der wissenschaftliche Mensch ist verpflichtet, diese Forschungen allen Ernstes anzustellen, eben damit er nicht in ein leeres Gedankenspiel auf Kosten des unmittelbar Gewissen verfalle. Auch ist's nicht wahr, dafs dem Menschen seine sittliche Freiheit unbedingt unmittelbar gewifs ist; — denn das Eine und Einsige dem Menschen unmittelbar Gewisse ist Gott. Wäre die Freiheit dem Menschen unmittelbar gewifs, so vermöchte Niemand, am wenigsten der Nachdenkende, daran zu zweifeln, sowenig als Jemand an seinem Daseyn zweifelt. Die sittliche Freiheit in Gewifsheit zu erkennen und anzuerkennen fordert vielmehr tiefes wissen-

704 schaftliches Nachdenken; und ohne solches ist sie dem Menschen nur als unklare Ahnung erfafsbar. — Bei dieser seiner Gesinnung geht der Verfasser nur flüchtig über den schwierigsten Punkt dieser Lehre hin: wie die göttliche Allwissenheit mit der göttlichen heiligen Freiheit, und beide mit der sittlichen Freiheit des Menschen zu vereinigen möglich seye. „Wie unsre Freiheit", wird hierüber gesagt, „mit der göttlichen Allwissenheit überein„stimme, kann man sich doch nur auf die Art begreiflich machen, „wie schon der ehrwürdige Scholastiker Anselm und nach ihm „Leibnitz es versucht haben. Eine Handlung voraussehen, sagt „man dann, heifst nicht, sie bewirken. Aber wie unbefriedigend „diese Erklärung ist, bemerkt man auch sogleich, wenn man „bedenkt, wie die Allwissenheit in die Allgegenwart, diese in „die Welterhaltung, und die Welterhaltung wieder in die All„macht übergeht. Auch können wir nach der Analogie unsers „menschlichen Vorauswissens nicht begreifen, wie der göttliche „Geist dasjenige vorauswissen kann, dessen Wirklichkeit eben „dadurch ungewifs wird, dafs es von der Willkühr eines endlichen „Wesens abhängt." — Allerdings ist jene Bemerkung als Erklärung unbefriedigend, obschon als solche richtig, und für diesen Gegenstand wichtig. Es kommt hauptsächlich darauf an, wie zu denken ist, dafs die eigne Freiheit Gottes in Ansehung des individuellen in jedem Augenblicke in aller Welt zur Ausführung kommenden Rathschlusses Gottes, mit Gottes unendlicher unbedingter Voraussicht und Vorsehung und Vorordnung zusammen sey. Auch unser menschliches Vorauswissen bestimmter, freier Entschliefsungen Anderer bietet indefs noch andre Analogien dar; wie wir z. B. den freien Entschlufs eines Anderen mit Bestimmtheit voraussehen, wenn wir seine Grundsätze und Gemüthart, und die Umstände genau genug kennen. Aufser dem Zusammenhange der Wissenschaft ist es nicht möglich, Befriedigendes hierüber auf deutliche, nicht misverständliche Weise zu sagen.

„Beweis, dafs unsre Begriffe von den eigentlich moralischen „Eigenschaften des göttlichen Wesens ebensowohl, wie die „richtigen Begriffe von der göttlichen Allmacht, Allgegen„wart und Allwissenheit, sich im Unbegreiflichen verlieren." (S. 382 — 389).

Indem der Verfasser sich zu der Betrachtung der „morali„schen Eigenschaften" Gottes wendet, bemerkt er, „dafs ihm „wenigstens im Ausdrucke zuweilen etwas Menschliches ent„schlüpfen könne, das dem Begriffe vom wahrhaft Göttlichen „widerstreite; denn die Bedeutung der Wörter, deren wir be„dürfen, — stammt aus dem Bewufstseyn unsrer menschlichen Sitt-

„lichkeit, die doch nie mehr werden kann, als *Tugend*." Der
Hauptgrund dieses Entschlüpfens ist aber vielmehr die Denkweise
des Verfassers und der Weg, auf dem eine Erkenntnifs der gött-
lichen Eigenschaften gesucht wird, wonach alle „moralischen
Eigenschaften" vom Menschen abstrahirt werden sollen, welche
insgesammt mit Endlichkeit behaftet sind, und nach der Methode
des Verfassers, wonach ihm blofs die leeren „Ideen des Abso-
luten und der Vollkommenheit" zu Gebote stehen, woran erst
moralische, vom Menschen abstrahirte Begriffe „angeknüpft" wer-
den sollen, daher jene Ideen allerdings nicht Anleitung geben
können, das Menschlich-Endliche und Gebrechliche von den po- 705
sitiven Gedanken der Wesenheiten der unendlichen, heiligen
Freiheit Gottes abzuhalten. Allerdings können die Wörter:
Tugend, *Tugenden*, *tugendhaft*, *sittlich*, *moralisch*, *ethisch* von
Gott eigenlich nicht gebraucht werden. Aber sowie zuförderst
auch die menschliche Tugend als Eine Tugend erkannt werden
mufs, welche einen Organismus von Tugenden in sich hält, eben-
so ist auch diejenige Wesenheit Gottes, welche als unendliche
und unbedingte der menschlichen Tugend entspricht, das ist die
Verwirklichung der Wesenheit Gottes in heiligem Willen, oder:
die Darstellung des Göttlichen in der Zeit, oder: die Darlebung
des Guten, zuerst Eine göttliche Grundwesenheit, welche dann
den Organismus derjenigen unterscheidbaren göttlichen Wesen-
heiten an sich und in sich enthält, die unser Verfasser die mora-
lischen nennt. — Aber diesen Gedanken der Einheit giebt der
Verfasser, nach seiner gewöhnlichen Weise, überall alsbald von
der Einheit abzusehen, und sich, ohne diese erst erkannt zu ha-
ben und stets im Auge zu behalten, sofort im Vielen und Ver-
schiedenen zu zerstreuen, gänzlich auf, indem er Folgendes sagt. —
„Denken wir uns nun die moralischen Eigenschaften des höchsten
„Geistes als eine Summe von Tugenden, so verwandelt sich durch
„diese Vorstellung die göttliche Heiligkeit in ein Ganzes von
„Beziehungen einer Tugend auf die andre, nach der Analogie des
„Ganzen der menschlichen Tugend, in welcher zum Beispiel die
„Gerechtigkeit in gewisser Hinsicht beschränkt wird durch die Grofs-
„muth oder Gnade, und in andrer Hinsicht wieder andre Tugenden
„beschränkt." Es ist aber unmöglich, dafs eine Wesenheit, die
ein Bestimmtes an und in sich selbst ist, sich bei wissenschaft-
licher Betrachtung in ein Ganzes von Beziehungen „verwandle",
obwohl auch die Erkenntnifs derselben nach ihren innern und
aüfsern Beziehungen hinzukommen mufs. Dafs aber von Be-
schränkungen der verschiedenen moralischen Eigenschaften Gottes
unter sich gar nicht die Rede seyn könne, versteht sich, da an
den Wesenheiten Gottes in keiner Hinsicht Beschränkung vor-

kommen kann. Wir haben oben (655, 670) diese ganze eingebildete Schwierigkeit beleuchtet. Was nun zunächst (S. 383) der Verfasser zu Erlaüterung besagter Schwierigkeit von *Grofsmuth*, *Gnade*, *Verzeihung*, *Schmerz*, *Unwillen*, *Störung der Seligkeit* sagt, ist ohne alle wissenschaftliche Vorbereitung und Erklärung geblieben, mithin unbefugt. Wenn er aber sagt: „Und doch können „wir uns wenigstens in der Volkssprache ohne alle solche Ver„fälschungen des wahren Begriffs von einem absolut vollkommenen „Geiste nicht verständlich ausdrücken"; so sagen wir dagegen: wir können es wohl, sogar in der Volkssprache, und eben daher sollen wir es auch. Wir haben uns in einer frühern Schrift*) hierüber genauer erklärt. Wir dürfen nur das Menschlich-Beschränkte, vor Allem aber das Unwürdige und Misgemeine, das
706 sich in die Beziehung menschlicher Sittlichkeit und Tugend eingeschlichen, unangewendet lassen, und uns, wenn wir von Gott reden, lediglich der reinen, tiefsinnigen Wörter bedienen, welche unsre deutsche Ursprache in ihrem reichen, noch lange nicht erschöpften, Wortschatze darbietet; und dabei die deutsche Volkssprache nach ihrem eigenen edeln, tiefsinnigen Geiste, und aus ihren eigenen Mitteln und Kräften, reinigen, und weiter und höher ausbilden. Wie man sich übrigens bei „Verfälschungen" verständlich auszudrucken vermöge, sehen wir nicht ein; und wenn Dem so wäre, so würde es immer vernunftgemäfs seyn, dann religiös zu schweigen *(pio silentio)*, als sich irgend Verfälschungen zu erlauben; — Verfälschungen bei heiligen Gegenständen sind unheilig und unselig.

Wenn nun der Verfasser zunächst erinnert, „dafs *erstens* der „Glaube an moralische Eigenschaften des Absoluten aufgegeben „werden müfste, wenn wir nicht im Bewufstseyn des Heiligen er„kennten, wie der menschliche Geist durch seine Freiheit und „Sittlichkeit unmittelbar mit dem göttlichen Geiste verwandt ist"; so ist dieser Gedankengang weder nothwendig noch möglich. Nicht nothwendig, weil die „moralischen Eigenschaften" Gottes vielmehr in ursprünglicher, von aller Selbsterkenntnifs menschlicher Moralität unabhangiger Einsicht im Principe und durchs Princip erlernt werden können; nicht einmal möglich, weil, wie wir gezeigt haben, der Grundgedanke: Gott, seinen Inhalt nicht durch den Inhalt des menschlichen Selbstbewufstseyns erhalten kann. Vielmehr gilt der umgekehrte Satz: vermöchte es der menschliche Geist nicht, Gott als das freie, heilige Wesen zu erkennen, welches seine eigne Wesenheit, als das Eine Gute, in dem Einen Leben der unendlichen Einen Gegenwart, in heiligem

*) Von der Würde der deutschen Sprache (1816) S. 63, 65. Vergleiche auch: Tagblatt des Menschheitlebens (1811) S. 37 ff. und S. 201.

Wollen und Wirken verwirklicht, so vermöchte auch der Mensch
es nimmer, seine eigne sittliche Freiheit nach ihrer „Verwandt-
schaft“ oder vielmehr Aehnlichkeit mit Gottes heiliger Freiheit
zu erkennen. — Zur Einsicht in jede Vergleichung gehört *fürs
erste* die selbständige Erkenntnifs aller einzelnen Glieder der-
selben: Wer also das Verhältnifs der menschlichen endlichen
sittlichen Freiheit zu Gottes unendlicher, heiliger Freiheit er-
kennen will, mufs zuförderst Beide an sich selbst erkennen;
und zwar Gottes Freiheit zuerst in ihrer unbedingten unendlichen
Selbständigkeit, und darin und dadurch dem auch die mensch-
liche Freiheit in ihrer untergeordneten bedingten, endlichen
Selbständigkeit. Dann erst ist es möglich, auch das Verhältnifs
Beider zu erkennen. Dieselben Bemerkungen treffen des Ver-
fassers nun weiter folgende Vorerinnerungen über die zu ver-
meidenden Beschränkungen der moralischen göttlichen Eigen-
schaften nach menschlicher Weise, z. B. zunächst: „dafs wir
davon alles ausschliefsen müssen, was in unsrer menschlichen
Sittlichkeit *Abhängigkeit* und *Bedürfnifs* ist.“ „Wir dürfen“, sagt
er, „*zweitens* nicht vergessen, dafs ein moralisches Daseyn ohne
„Gefühl ein Unding ist, also auch dem göttlichen Geiste die
„Gefühle zugesprochen werden müssen, ohne welche kein mora-
„lisches Bewufstseyn stattfindet. Aber auch von den göttlichen
„Gefühlen, die mit der eigentlichen Sinnlichkeit nichts gemein
„haben, mufs alles ausgeschlossen werden, was eine *Reitzbarkeit*
„oder *Empfindlichkeit* voraussetzt, deren nur ein endliches Wesen
„fähig ist, das leiden kann, z. B. eine Entrüstung, die in Zorn
„übergeht. Wir müssen *drittens* den metaphysischen Begriff von
„absoluter Unveränderlichkeit des höchsten Geistes nicht so ver- 707
„stehen, als ob gar kein moralischer Wechsel von Gefühlen in dem
„göttlichen Geiste stattfinden könnte; denn ohne allen Wechsel
„von Gefühlen ist auch keine moralische Selbstthätigkeit denkbar.
„Aber wir dürfen uns den göttlichen Wechsel der Gefühle in
„der Beziehung der absoluten Selbstthätigkeit des höchsten Gei-
„stes auf seine Schöpfung nicht als einen schwankenden Zustand
„denken, z. B. nicht als den Zustand eines Menschen, der noch
„unschlüssig ist, ob er verzeihen oder nicht verzeihen soll, und
„der erweicht werden kann durch wiederholtes Bitten.“ In An-
sehung dieses angeblichen Wechsels der göttlichen Gefühle ist
zuförderst das Eine, selbe, ganze Selbstgefühl Gottes zu unter-
scheiden, von dem darin enthaltenen Selbstgefühle Gottes als
lebenden Wesens; und dieses wiederum als ganzes Lebensgefühl
ist zu unterscheiden von dem darin enthaltenen allaugenblicklich
ureigenthümlich und einzig bestimmten ganzen Lebensgefühle
Gottes in jedem Momente der Zeit; und dieses wiederum von dem

in selbigem enthaltenen Gefühle Gottes in Ansehung des individuellen Zustands jedes endlichen lebenden Wesens in ihm. Dann ist zu erwägen, dafs obschon das Eine Leben Gottes in jedem Momente ureigenthümlich und einsig, es dennoch auch in jedem Momente gleich vollwesenlich ist; dafs mithin der „Wechsel" oder vielmehr die Verschiedenheit der Eigenthümlichkeit des Lebensgefühles Gottes auch in Ansehung des Lebenszustandes aller endlichen Wesen nicht so gedacht werden kann, als wenn das Lebensgefühl Gottes als ganzes in Einem Momente bejahig im andern verneinig, oder gradverschieden oder in irgend einer Weise nicht vollwesenlich oder mangelhaft seye; denn, wie bildlich wohl gesagt werden mag, alle unendlichvielen endlichen Vernunftwesen in aller Welt liegen Gott auf gleiche Weise zugleich am Herzen. Ferner darf zwar Gottes Lebensgefühl in keinem Momente in keiner Hinsicht als schwankend gedacht werden, aber dennoch als, nach Gottes heiliger Weisheit, Willen und freiem Wirken mit weiser, gerechter, liebender und erbarmender Hinsicht auf den individuellen Lebenszustand aller endlichen Vernunftwesen allaugenblicklich unendlich bestimmbar. Das Erweichtwerden durch Bitten ist allerdings ein unpassendes Bild dafür: dafs Gott in der freien stetig erfolgenden Selbstbestimmung seines individuellen das ganze Eine Leben, alle Welt, und alle endliche Vernunftwesen umfassenden Rathschlusses, auch weise, liebende, gerechte Hinsicht nehme auf den Zustand der vernunftgemäfsen, reinherzigen Gebete aller endlichen Vernunftwesen. „Wir müssen endlich *viertens*", setzt der Verfasser hinzu, „kein Bedenken tragen, die absolute Selbstthätigkeit oder „unendliche Activität, die das Schöpfungsprincip im Weltall ist, „für vereinbar zu halten mit einer moralischen *Passivität* insofern, „als der höchste Geist kein wahrer Gott wäre, wenn er nicht, „ohne selbst zu leiden, mitfühlend Antheil nähme an den Leiden „und Freuden, den Bedürfnissen und Wünschen der endlichen „moralischen Wesen, die flehend oder dankend zu ihm hinauf„blicken. Aber das göttliche Mitgefühl kann kein Mitleid seyn, „das in menschliche Rührung übergeht; und ein Mifsfallen, das „Gott an einer sündigen Denkart hat, darf nicht ausgelegt werden „als eine Art von Verdrufs, wie der gutgesinnte Mensch ihn „fühlt bei dem Benehmen der Schlechtgesinnten." Allen diesen
708 Behauptungen fehlt Bestimmtheit und alle Haltung, da sie aufserhalb des wissenschaftlichen Zusammenhanges ausgesprochen werden; sie befriedigen daher weder den wissenschaftlichen Denker, noch den gebildeten Vernunftglaubigen, und zwar umsoweniger, als der Verfasser von aller tieferen Erforschung abmahnt.

Nach diesen Vorerinnerungen geht nun der Verfasser nicht zu der Erklärung und reinen Betrachtung „der Heiligkeit oder „absoluten Güte des Urgeistes“ fort, sondern er läſst diese grundwesenliche Forderung an die Religionsphilosophie gänzlich unerfüllt, indem [*er*] nur einige aphoristische, meist nur negative und formale, durch einzelne anthropologische und psychologische Reflexionen veranlaſste Bemerkungen giebt, die im Wesenlichen nichts fruchten können, weil die besonderen, dabei in Frage kommenden Ideen: Gerechtigkeit, Pflicht und Liebe, und andere, nicht mit Bestimmtheit erklärt, geschweige wissenschaftlich als von Gott gültig erwiesen werden. Daher können wir zu diesen desultorischen Lehren des Verfassers ebenfalls nur einige desultorische Bemerkungen machen.

„Nach diesen Vorerinnerungen“, bemerkt der Verfasser zunächst, „begreift sich nun leicht, daſs der Begriff von der Heilig„keit oder absoluten Güte des Urgeistes verfälscht wird, wenn „man in ihn eine solche moralische Nothwendigkeit hineindichtet, „als ob Gott gerecht und gnädig seyn *müsse*, um die *Pflichten* „der Gerechtigkeit und Gnade zu erfüllen; denn alle Pflicht ent„springt aus der moralischen Beschränktheit und Abhängigkeit „von einem Gesetze, das die Subjectivität sich nicht selbst gege„ben hat, und das mit Trieben und Neigungen in Streit gerathen „kann. Wie die Freiheit mit der Nothwendigkeit im Absoluten „zusammenfällt, begreifen wir in keiner Hinsicht, also auch nicht, „wie in dem göttlichen Wesen über der Freiheit eine moralische „Nothwendigkeit liegen könne.“ Hier schafft zuerst die reine Einsicht volles Genügen: daſs Gott unbedingt und unendlich gerecht, unbedingt gütig ist. Die wissenschaftliche Erkenntniſs aber der in der unbedingten Seynheit oder Daseynheit enthaltenen Seynarten (Modalitäten), unter denen auch Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit, und geforderte Wirklichkeit, das ist: das Sollen, oder die moralische Nothwendigkeit ist, giebt Aufschluſs von dem hier in Frage stehenden Gegenstande; und wir erinnern daher den Leser an Das, was wir hierüber oben (233, 357, 360, 374, 542) bereits angemerkt haben. Dan sieht man auch ein, daſs Freiheit und Nothwendigkeit in Gott nicht zusammenfällt, sondern daſs beide in der Einen unbedingten Seynart enthalten, ewig verschieden und unterschieden, aber auch ganzwesenlich miteinander vereint sind und bestehen. — Die Bestimmtheit des Sollens nach einem Gesetze ist nicht moralische Beschränktheit, sondern vielmehr eine wesenliche Grundbedingniſs der freien sittlichen Wahl zwischen Gutem und Gutem; und da das Gesetz ewig ist, so kann von einem zeitlichen Gegebenseyn desselben nicht die Rede seyn. Der Gedanke eines Streites des

reinguten Willens mit Neigungen gilt nur von endlichen Vernunftwesen.

„Wir urtheilen“, setzt der Verfasser hinzu, „ganz richtig, „dafs Gott nicht Gott wäre, wenn er nicht belohnte und bestrafte; „aber eben so richtig, dafs er nicht Gott wäre, wenn er unter „keiner Bedingung den begnadigte, der nach dem Gesetze der „strengen Gerechtigkeit bestraft werden müfste.“ Worauf aber
709 der Verfasser die Richtigkeit dieses Urtheils gründe, hat er nirgends gezeigt; nicht einmal in Ansehung des Menschen hat er bewiesen, dafs es ein sittliches, oder moralisches, Gebot sey, das Gute zu belohnen und das Böse zu bestrafen; geschweige denn dafs er die durch diese Wörter möglicherweise angedeuteten Begriffe in Ansehung Gottes erklärt oder bewiesen hätte. Wir weisen also auf Das zurück, was wir kurz zuvor hierüber gesagt haben. Besonders schwierig ist die Idee der Gnade; schon hinsichts des Menschen, noch mehr aber hinsichts Gottes. Der Verfasser scheint die Gnade blofs als der Gerechtigkeit zuwider die Strafe erlassende Gnade zu fassen, wonach man sagt, dafs Gnade für Recht ergeht. Aber die Gründe, wefshalb diese Begnadigung unter Menschen stattfindet, kommen in Ansehung Gottes im Verhältnisse zum Menschen nicht vor; nicht zu gedenken, dafs die Begnadigung unter Menschen selbst nur als ein höheres Recht zu Ergänzung des unvollkommenen, geschichtlich bestehenden Rechts angesprochen und geübt werden soll. Aber die Gnade Gottes ist von viel weiterem, unendlichem Umfange, als rechtmäfsige Begnadigung von Strafen; da vielmehr die unverdiente Verleihung von allen guten Gaben, von allen Gütern des Lebens, ihr ursprüngliches, unendliches Gebiet ist; da Verleihung der Erkenntnifs Gottes, des Gottgefühles, des gottähnlichen Wollens und Thuns des Guten, und Vereinigung des endlichen gottähnlichen Lebens mit dem unendlichen und seligen Leben Gottes die Grundwerke der Gnade Gottes am Menschen sind. — „Das Verhältnifs „der göttlichen Gerechtigkeit zur göttlichen Gnade bestimmen „wollen nach einer Regel, die sich auf die Beschränkungen der „Gnade durch die Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit durch die „Gnade in der menschlichen Sittlichkeit gründet, ist eine selt„same Vermessenheit des menschlichen Verstandes.“ Vielmehr eine Verkehrtheit, wie wir gezeigt haben. Möchte doch der Verfasser erwogen haben, dafs es ganz im Allgemeinen eine Vermessenheit und Verkehrtheit ist, göttliche Eigenschaften durch menschliche überhaupt erkennen und bestimmen zu wollen. „Sinnbildlich“, räth der Verfasser, „mögen wir von Grenzen der göttlichen Ge„rechtigkeit und Gnade reden, aber nicht um in irgend einer „bestimmten Beziehung über diese Grenzen zu entscheiden.“ Wenn

nur sinnbildlich, so wäre es freilich thöricht, über Grenzen die nicht da sind, sondern blofs am Sinnbilde sich finden, entscheiden zu wollen. Zu was aber sinnbildlich, wenn nichts zu Versinnbildendes als daseyend anerkannt wird? — „Auch gilt in „dieser Beziehung keine Unterordnung einer göttlichen Eigenschaft „unter die andre. Aber eben defswegen können auch unsre Be„griffe von den moralischen Eigenschaften Gottes nur mystisch „seyn, wenn sie nicht in unphilosophischen Anthropomorphis„mus übergehen sollen. Ueberhaupt hat unsre Sprache nur ein „einziges Wort den Inbegriff aller moralischen Eigenschaften des „absolut vollkommenen Geitses durch eine sichere Andeutung zu „bezeichnen. Es ist ausgesprochen in dem christlichen Dogma: „„Gott ist die Liebe.““ In diesem christlichen Dogma ist die 710
Liebe Gottes zu den Menschen gemeint, sofern sie Gottes Ebenbild, und insbesondre sofern sie gottinnig, gottähnlich gut gesinnt sind, das Gute rein wollen und thun um Gottes willen, das ist lediglich, weil es das Göttliche, und weil es Gottes Wille ist, dafs das Gute geschehe. *) Und wenn die Lehre des Christenthumes auch den Menschen Liebe empfiehlt, so fordert sie Liebe zu Gott, und in und durch die Liebe zu Gott, Liebe zu allen Menschen als zu uns selbst, und zwar nach dem Vorbilde der Liebe, womit Gott alle Menschen liebt. Aber das Christenthum lehret nicht: Gott ist *nur* die Liebe. — Keinesweges bezeichnet *Liebe* die ganze Wesenheit Gottes, oder auch die ganze Wesenheit Gottes, sofern Gott das Leben, die zeitliche Ursache des Guten, das ist der Darlebung seiner Wesenheit, ist. Gott ist auch die Liebe, aber nicht *nur* die Liebe; Gott will und wirket Alles *in* Liebe, aber nicht blofs *aus* Liebe. — Aber der Verfasser versteht hier unter Liebe nicht ein persönliches Leben-Verhältnifs des Geistes und Gemüthes vernünftiger Wesen zu vernünftigen We-

*) Es ist wörtlich genommen aus dem 1. Briefe des *Johannes* (8. u. 16. Vers): „„Und wir haben erkannt und geglaubet die Liebe, die Gott zu uns hat. „„Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und „„Gott in ihm. — Lasset uns Ihn lieben, denn Er hat uns erst geliebet „„(V. 19). — So Jemand spricht: ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, „„der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er siehet, „„wie kann er Gott lieben, den er nicht siehet.““ Man mufs diefs ganze Capitel, soweit es von der Liebe handelt (besonders den 7. und 8. Vers) zusammen nehmen, um den Sinn des Apostels ganz zu fassen, und dazu die Hauptstelle aus dem zweiten Briefe des *Petrus* (I, 5 — 7) erwägen, um sich zu überzeugen, dafs im Geiste des Christenthums die *Liebe* [*uls*] ein persönliches Verhältnifs Gottes zu den Menschen, der Menschen zu Gott, und der Menschen unter einander verstanden wird, dessen Grundlage der reine Wille und das reine Vollbringen des göttlich Guten ist, also von Seiten Gottes Gottes Heiligkeit, und von Seiten des Menschen reines Wollen und Vollbringen des Guten, oder, Sittlichkeit und Tugend.

sen, sofern die Liebenden im göttlich Guten sind, das ist das göttlich Gute rein wollen und thun, weil es die in der Zeit verwirklichte Wesenheit Gottes ist; sondern er meint unter Liebe lediglich die Stimmung des Gemüthes, die *Liebe zum Guten*, oder „Interesse für das Gute", genannt wird. Diefs ist aber ein Gegenstand, der in dem christlichen Dogma, worauf sich der Verfasser bezieht, zunächst nicht gemeint, obwohl als Grundlage der Liebe, als persönlichen Verhältnisses in diesem Dogma mitenthalten ist.

Ich habe in früheren Schriften *) die Liebe Gottes und die
711 Liebe des Menschen, die Liebe Gottes zu dem Menschen und zu
der Menschheit, und die Liebe des Menschen und der Menschheit zu Gott, als eine in der *Weseninnigkeit* oder *Gottinnigkeit* enthaltene göttliche Wesenheit dargestellt; und zeige daher auf diese früheren Mittheilungen hin, da mir bis jetzt die äufseren Bedingungen nicht zutheil geworden sind, den obersten synthetischen Theil des Systemes der Wissenschaft, den ich bisher blofs mündlich gelehrt habe, bekannt zu machen, worin auch diese

*) *Urbild der Menschheit*, S. 13—28, 100 ff., 305—321; Wechselleben der Menschheit mit Gott, S. 420—432, und S. 449—452. *Grundlegung der Sittenlehre; Tagblatt des Menschheitlebens* (1811), Numer 50—52, S. 199 bis 208. *Die drei ältesten Kunsturkunden*; in mehren Stellen und einselnen Abhandlungen, die aus dem Inhaltverzeichnisse unter den Worten: *Liebe, Bruderliebe, Weseninnigkeit, Wesenvereinleben*, und *Gottinnigkeit, Gottvereinleben*, zu finden sind. (Vergleiche auch meine Erklärungen hierüber, die in der Schrift: *Silber's* Briefe über *Mofsdorf's* masonische Mittheilungen enthalten sind). In der dort, (Kunsturkunden I. Bds. 2. Abth. S. 395—397 befindlichen) Abhandlung von: *Glaube*, *Hoffnung* und *Liebe* wird von der Liebe Folgendes gesagt: „„Und die Liebe (des Menschen) ist das innige „„Wohlgefallen an dem geliebten Wesen, weil es gottähnlich, gut und „„schön ist, vereint mit dem innigen Streben, ihm durch ähnliche Güte „„und Schönheit wohlzugefallen; und sofern sie Liebe gegen Gott ist, ist „„sie verbunden mit ganzer Ergebenheit in Gottes heiligen Willen; gleich „„stark bei Dem, was Menschen Glück, als bei Jenem, was sie Unglück „„nennen; endlich auch begleitet von dem innigen Wunsche, mit dem Ge„„liebten eigenleblich verbunden zu werden, wenn es sein freies Wohlge„„fallen ist. *Glaube* und *Hoffnung* eignen nur endlichen Wesen: denn „„*Gottes* ist *Schaun* und *Vollführen*; aber die Liebe ist Gottes und aller „„guten endlichen Wesen. Es ist ansich nur Eine Liebe, die Liebe, womit „„Gott sich selbst liebt; und alle Liebe aller endlichen guten Wesen in „„Gott ist innerer endlicher Theil dieser Einen unendlichen Liebe. Auch „„die endliche Liebe jedes guten Menschen ist seine Eine Liebe, womit er „„Gott liebt, und alle einselne Liebe, welche er der Vernunft, der Natur, „„der Menschheit, dem Menschen, den Eltern, dem Gemahle, den Kindern, „„den Freunden, den Volkgenossen, den Erdgeschwistern, — weihet, ist „„der Eine Gliedbau seiner Einen Liebe zu Gott. In allen guten und schö„„nen Wesen erkennt der Liebende Gott, in ihnen liebt er allein Gott. Die „„Liebe Gottes führt ihn zu allen guten Wesen; und die [illegible]be und Leben„„gemeinschaft mit ihnen führt ihn wiederum zu Gott zur[illegible]""

Lehre von der *Weseninnigkeit*, dem *Wesenvereinleben*, und der *Liebe*, wissenschaftlich entfaltet ist.

Doch vernehmen wir, was der Verfasser über die „*Liebe zum Guten*“, die er vorzugsweise *die Liebe* nennt, das ist, bestimmter benannt, über die im Urtriebe zum Guten enthaltene Neigung zum Guten, sagt. — „Moralische Liebe in einer mensch- „lichen Gesinnung ist treue Schwester des Pflichtgefühls. Sie ist „das unerklärbare Interesse für das Gute; die unmittelbare Hin- „neigung des vernünftigen Geistes zum Guten, und das mit die- „ser Hinneigung verbundne Wohlgefallen am Guten, weil es das „Gute ist. Ohne diese Liebe könnten wir auch nicht im Bewufst- „seyn eines Gesetzes unsre Neigungen der Pflicht unterwerfen, 712 „weil uns sonst die Pflicht etwas Gleichgültiges seyn würde.“ Dieses *Interesse am Guten* ist aber ganz erklärbar, wenn der endliche Geist einsieht, dafs das Gute das in der Zeit darzulebende Göttliche, die in der Zeit erscheinende Gottheit selbst ist; wenn er erkennt, dafs er selbst und sein Leben in, unter und durch Gott und Gottes Leben ist, besteht und lebet, und sich bildet; wenn er einsieht, dafs das Wollen und Thun des Guten ihn auch zeitlich, im Leben, mit Gott, als dem Einen, in heiliger Freiheit lebenden Wesen, vereinet. Solange dem Menschen das Interesse am Guten noch unerklärlich ist, ist seine gute Gesinnung noch nicht einmal intellectual, im Erkennen, fest begründet, geschweige im Gemüthe, und im Kampfe des Lebens auf Erden. — Ferner ist es wahr, dafs wir alle unsre besonderen untergeordneten Neigungen der Neigung zum Guten, welches die Pflicht gebietet, unterzuordnen, und mit dieser Einen reinen Neigung in Uebereinstimmung zu setzen, ferner auch die verderbten Neigungen zum Nicht-Guten zu bezähmen und zu verneinen, sie nicht sowohl dem Gesetze des Guten zu unterwerfen, sondern vielmehr sie ganz zu verwerfen und abzuthun, bestimmt und mit Gottes Hülfe auch fähig, mithin verpflichtet sind. Auch ist wahr, dafs sich diese Pflicht dem entarteten, vom Guten gewichenen Menschen, im Geiste eher als unbedingt gültig ankündigt, als in seinem Herzen schon die reine Neigung des reinen Urtriebes zum Guten neu geschaffen, belebt und wirksam ist: aber es ist auch wahr, dafs dann die reine und ganze Anerkenntnifs der Verpflichtung, die nur in der reinen und ganzen Erkenntnifs des Guten, als des Göttlichen im Leben, möglich ist, mit Gottes Hülfe, mitwirkt, ein reines Herz zu schaffen, das Herz mit der reinen Neigung zum Guten zu erfüllen, welche Neigung selbst wiederum nur als einselner Zweig, nur als eine Theil-Function der Neigung zu Gott, das ist der Gottinnigkeit, und in ihr der Liebe zu Gott, belebt werden kann, welche Gottinnigkeit als das Eine Gottgefühl

des Menschen ganzes Gemüth erfüllen soll, sowie der Eine Gedanke: Gott, seinen Geist rein und ganz zu erfüllen bestimmt ist.

Der Verfasser fährt also fort. — „Pflichtgefühl und Liebe „zum Guten gehören also unzertrennlich zusammen in der guten „Gesinnung eines vernünftigen Geistes, dessen Wille einem ge„bietenden Gesetze unterworfen ist. Aber der göttliche Geist, „der keinem Gesetze unterworfen ist, und keine Pflichten zu er„füllen hat, kann das Gute, das mit seinem Wesen eins ist, nur „lieben.“ Wir finden diese Behauptung unklar und voreilig, und die darin enthaltene Wahrheit scheinet nur undeutlich durch. — Denn der bildliche Ausdruck des Unterwerfens bezeichnet die
713 Hingebung des gottinnigen, sittlichen Menschen an Gott, und an das Gute Gottes, unter dem göttlichen und sittlichen Gesetze, nur sehr einseitig und unvollkommen. Dieser unreine Ausdruck hat die Züge der gewaltsamen Heftigkeit, und des überwundenen Widerstrebens an sich; da doch das Verhältnifs des gottinnigen, gottseligen, reinsittlichen Menschen zu Gott, und zu den Menschen freie Liebe, freie Vereinigung des Lebens im Guten zum Guten ist. Selbst die Strenge des Gesetzes, wird in Liebe als aus der Liebe stammend aufgenommen. „Herr, wie hab' ich dein „Gesetz so lieb“, sagt schon ein gottinniger Vorbote des Evangelium, dessen Inhalt: Licht, Freiheit, Geduld, Liebe, Gnade, Freude, und Leben, gottähnliches Leben, in Gott mit Gott ist. *) — Gott selbst kann nicht blofs gedacht werden als das Gute, das ist seine eigne in der Zeit darzulebende Wesenheit, liebend; sondern Gott wird auch erkannt, als das Eine Gute erkennend, wollend, erwirkend. Und sowie schon im Menschen die sittliche Reinheit und Vollendung sich dadurch ankündigt, dafs ihm dabei nicht mehr innere Gewalt und Zwang geschieht, sondern dafs ihm das Gute gleichsam zur Natur geworden, das ist, bestimmter: dafs er das Gute in reiner, freier Neigung, und in gottseliger Herzensfreudigkeit will und vollbringt: so giebt sich ihm hierin das Verhältnifs der göttlichen Erkenntnifs, und des göttlichen freien heiligen Willens zu der unbedingten Forderung Gottes an Gott selbst: dafs das Gute daseye und werde, welche ganz unpassend mit Nothwendigkeit, Gebundenheit, Zwang, Unterwerfung bezeichnet wird, — im endlichen Gleichnifsbilde, im Endlichen vollwesenlich-ähnlich, zu erkennen.

Wahr ist mithin, „dafs Gott keinem Gesetze *unterworfen* ist“, aber diefs ist nur einzusehen, wenn erkannt wird, dafs Gott das

*) Psalm 119, 97. Verglichen mit I *Cor.* 13, 13; II 13, 11; I *Tim.* 4, 12; 6, 11; II 2, 22; 3, 10. *Gal.* 5, 22; *Phil.* 1, 9. *Philem.* 7, und mit des *Johannes* und *Petrus* Lehre von der *Liebe*, *Gnade* und *Freiheit* (ohne Furcht und Knechtschaft).

Eine Gute, das ist seine eigne Wesenheit, — seine Gottheit, in freier Heiligkeit unwandelbar will und darlebt; und dafs eben Diefs das Eine Gesetz Gottes selbst ist, welchem, und dem ganzen Gliedbau der darin enthaltenen untergeordneten Gesetze, gemäfs, das ist, Sich Selbst gemäfs, Gott lebet, und das Leben aller endlichen Vernunftwesen leitet und regiert. *Gesetz* ist das ewige, bleibende, allgemeine und gemeinsame Wesenliche an und in dem Mannigfaltigen, Verschiedenen und Unterschiedenen. Dieses aber ist, in Ansehung des Lebens Gottes, das Gute, die darzulebende Wesenheit Gottes; also ist Sich Gott selbst sein unendliches, unbedingtes Eines Gesetz, und genüget Ihm selbst, diesem Gesetze gemäfs das Eine Gute heilig wollend und darlebend in der Gegenwart der Einen unendlichen Zeit.

Die Grundwahrheit aber, welche der Verfasser, in der letzt- 714 angeführten Stelle ausgesprochen hat, ohne ihr in seiner Schrift die wesenliche Grundlage und die grundwichtige Folge gegeben zu haben, ist: „*dafs das Gute mit Gottes Wesen eins ist.*" Diefs ist die Grundwahrheit auch der menschlichen Sittenlehre oder Moral, welche der Verfasser schon oben anerkannt hat, wo er lehrt, „*dafs das Moralische das Göttliche im Menschen ist.*" (565, 566). Wir freuen uns dieser seiner Anerkenntnifs, und wünschten nur, dafs sie mit der Einsicht verbunden seyn möchte: dafs mithin der Mensch nicht durch sein moralisches Bewufstseyn zum Bewufstseyn Gottes, und der Wesenheit Gottes; sondern lediglich durch sein Bewufstseyn Gottes und der Wesenheit Gottes zu dem Bewufstsein seiner selbst, nach seiner echten, ganzen Wesenheit, und zu dem Bewufstseyn seiner moralischen Wesenheit gelangen könne; — oder mit andern Worten: dafs die Erkenntnifs und Liebe Gottes zu der Erkenntnifs und Liebe des Menschen als des Ebenbildes Gottes führe; nicht aber die Erkenntnifs und Liebe des Menschen zur Erkenntnifs und Liebe Gottes. Ist aber diese Einsicht gewonnen, so fällt die ganze Grundlegung und Methode der *Jacobi*'schen und *Bouterwek*'schen Glaubenslehre als eine gutgemeinte Selbsttaüschung dahin.

Weiter behauptet der Verfasser: „Und wenn wir uns das „moralische Verhältnifs des Schöpfers zu seinen Geschöpfen ver„deutlichen wollen, mufs wieder dieser Begriff von göttlicher „Liebe allen unsern Urtheilen zum Grunde liegen." Dann aber mufs *Liebe* in jenem Sinne eines persönlichen Lebensverhältnisses im Guten übereinstimmiger Vernunftwesen genommen werden, in welchem ihn der Volksprachgebrauch, sowie das Christenthum nimmt, und auch die Philosophie zu nehmen hat; und nur dadurch ist es möglich, [dafs] die christliche Bezeichnung des Verhältnisses Gottes zu den Menschen, *als eines liebenden Vaters* zu seinen

Hindern, welche der Verfasser (S. 388 f.) als die „treffendste" anerkennt, in ihrem ganzen Sinne rein erfafst, und in ihren unbildlichen Sinn übersetzt [werde]. — Aber auch die *Liebe* so verstanden, ist folgende Bemerkung wesenlich. — In der Erkenntnifs des Verhältnisses Gottes zu allen endlichen Vernunftwesen ist auch die Idee der Liebe mitenthalten, der Liebe Gottes zu Gott, Gottes zu den Menschen, der Menschen zu Gott, der Menschen zu den Menschen, deren Grundlage der reine Wille und die reine Herstellung des Guten ist; ferner, Alles was an und in jenem seligen Verhältnisse enthalten ist, ist auch einstimmig und vereint mit der Liebe, sowie hinwiederum dieses Alles auch durch die Liebe eigenthümlich bestimmt und in der Liebe aufgenommen wird. Aber gleichwohl ist die Liebe nur eine von allen Grundwesenheiten des göttlichen Lebens und Vereinlebens.

215 „*Unergründlichkeit der göttlichen Allweisheit*."

„Was wir bei dem Worte: *Allweisheit* denken dürfen, kann „doch nichts anders seyn, als, vollkommene Uebereinstimmung „einer unbeschränkten Erkenntnifs des Guten mit einem heiligen „oder absolut guten Willen in einer göttlichen Vernunft." Hierin stimmen wir mit dem Verfasser überein, nur dafs wir noch als drittes Moment der Harmonie, welche die Weisheit ist, das unbedingt selige Gefühl hinzudenken, und dafs Weisheit eben das in Harmonie mit Gefühl und Willen bestimmte Erkennen ist. Der Verfasser bemerkt hierauf, dafs die Unterscheidung der menschlichen Seelenkräfte nichts anders bedeute, „als logische „Absonderung der ursprünglich verschiedenen Arten, wie die in „sich selbst unzertrennbare Geistesthätigkeit in einem mensch„lichen Bewufstseyn wirkt. In eben diesem Sinne dürfen wir „urtheilen, dafs die göttliche Urthätigkeit oder absolute Vernunft „zugleich als ein Erkenntnifsvermögen, dem Begriffe der Allwis„senheit gemäfs, und als ein allmächtiger Wille wirke; denn „anders können wir uns von vollkommener Geistesthätigkeit über„haupt keinen Begriff machen." Dann wird bemerkt, „dafs die „menschliche Weisheit, in der sich nur eine beschränkte Er„kenntnifs des Guten mit einem ebenso beschränkten Willen „vereinigt", indem sie sich selbst nach dem Gesetze des Guten regiert, oder demgemäfs in die äufsere Ordnung der Dinge eingreift, „unaufhörlich mit Hindernissen zu kämpfen hat, die zum „Theil in der Unwissenheit und dem schlechten Willen Anderer, „zum Theil aber auch in der natürlichen Ordnung der Dinge „liegen, die wir doch für ein Werk des göttlichen Weltregierers „anerkennen müssen, wenn wir an eine göttliche Vorsehung „glauben. Hier stöfst sich also unser Verstand, der die göttliche

„Allweisheit begreifen möchte, sogleich an dem unergründlichen „Gegensatze zwischen der natürlichen und der moralischen Ord- „nung der Dinge.“ Allerdings nimmt das menschliche Denken hier Anstofs so lange, als es sich nicht bis zu der religiösen Einsicht erhebt und vertieft, dafs die natürliche und moralische Ordnung der Dinge in Ansehung Gottes an sich die Eine Ordnung der göttlichen Wesenheit ist, welche, als Folge der ewigen Ursachlichkeit Gottes die natürliche, als Folge der zeitlichen Ursachlichkeit Gottes aber, die moralische Ordnung Gottes in sich enthält; dafs mithin die natürliche und die moralische Ordnung in und unter und durch Gottes unbedingte Ursachlichkeit miteinander übereinstimmig sind.

Hierbei wird nun der *Lehre von der besten Welt* erwähnt. „Auf dem Standpunkte der religiösen Reflexion müssen wir mit „Leibnitz urtheilen, dafs die wirkliche Welt mit der zu ihr ge- „hörenden natürlichen Ordnung der Dinge die beste der mög- „lichen Welten ist, weil sie sonst nicht das Werk eines allmäch- „tigen und allweisen Schöpfers wäre. — — „Nach dem moralischen „Begriffe vom Guten“ aber „können wir uns nicht nur leicht „eine bessere Welt, als die wirkliche denken, wenn wir zusam- „menfassen, was wir von der wirklichen wissen; wir sollen ja „selbst das Unsrige dazu beitragen, dafs es in dieser wirklichen „Welt besser werde, indem wir eben sowohl den verderblichen 716
„und unsern moralischen Begriffen vom Guten widerstreitenden „Wirkungen der Natur, als den moralischen Verirrungen anderer „Menschen, entgegenwirken.“ Bei dieser Lehre, der wir hier aufserhalb der Wissenschaft nicht auf den Grund gehen können, ist es vorwichtig, dafs die ganze, allgemeine, allumfassende Idee der Einen ganzen Welt nach ihrer Unendlichkeit des Inhaltes und der Form, auch in Ansehung der Zeit, und sofern sie raümlich ist des Raumes und der Bewegung, und in Ansehung des Werdens und der Gestaltung, wohl unterschieden werde von der besondern Idee eines, der ganzen Welt ähnlichen endlichen Theiles derselben, wie z. B. eines solchen Erdenlebens, als das ist, innerhalb dessen uns jetzt lediglich die Welt in individueller Gestaltung offenbar wird. Auf die Eine ganze Welt bezieht sich die Kategorie der Möglichkeit anders, als auf einen besonderen Einseltheil derselben, dergleichen dieses Erdenleben darbietet; und ebendaher kann allerdings von einem jeden solchen endlichen Theile der Welt, schon weil er auf einer bestimmten Stufe der Lebenentfaltung steht, gezeigt werden, worin er wesenheitgemäfser, wesenheitvoller besser, vollkommner, werden kann und soll; aber auf die Eine, unendliche, ganze Welt ist dieser Gedanke gar nicht anwendbar. So wahr es ist, was der Verfasser,

mit jedem Denkenden einstimmig, von dieser endlichen Sphäre der Welt und des Lebens auf Erden sagt, dafs wir selbige leicht besser, vollendeter denken, und zu ihrem Besserwerden mitwirken sollen; so kann doch Niemand die ganze Welt besser denken, weil diese überhaupt alle gedenkliche Zustände des Endlichen, und des Lebens des Endlichen, mit einem Male, in der Unendlichkeit umfafst; wovon wir einen vollwesenlichen Einselblick, ein einselnes treues unendliches Abbild nur dann haben würden, wenn wir auch nur in Einem Momente den inneren Lebenzustand des Weltall übersehen könnten, nicht nur im unendlichen Raume, in allen Erden und Sonnen, sondern auch in der unendlichen Tiefe des Geisterreiches und des Menschheitreiches, in allen endlichen Vernunftwesen, und in allen Gesellschaften endlicher Vernunftwesen. Auch *Leibnitz* hat diese grundwesenliche Unterscheidung nicht aufgefafst und bei seinen Untersuchungen beobachtet; und schon diefs ist einer der Gründe, wefshalb er zu einer ihn selbst und Andre befriedigenden Einsicht hierüber nicht gekommen. — Zum Schlufs der eben angeführten Stelle, hat der Verfasser zu bemerken vergessen, dafs wir ebenso unsern eignen moralischen Verirrungen entgegenwirken sollen, als denen andrer Menschen; und überhaupt, dafs der Mensch, der sich oft ganz vernunftgemäfs die ihn umgebende Welt als zu bessernde denkt, am leichtesten vergifst, dafs es noch weit leichter ist, sich selbst besser und als zu bessernd zu denken, und dafs daher Jedem die Pflicht am nächsten liegt, durch seine eigne Besserung dahin mitzuwirken, dafs die Welt, zu der auch er gehört, zunächst an seinem Theile besser werde.

717 „Wenn ein Hagelwetter", sagt der Verfasser weiter, „unsre „mühsam bestellten Felder verwüstet; wenn der Blitz sogar ein „Gotteshaus vernichtet, das doch recht eigentlich zur Verehrung „der Urquelle alles Guten bestimmt war, sollen wir darum nicht „nur nicht den Glauben an die göttliche Weisheit verlieren; wir „sollen von neuem anfangen das Zerstörte wieder herzustellen „und auf Einrichtungen bedacht seyn, dem Unheil vorzubeugen, „mit dem die Natur uns bedroht. Unter solchen Verhältnissen, „wo der religiöse Glaube in seiner ganzen Stärke sich zeigen „mufs, hat der gesunde Verstand längst über unser menschliches „Wissen den Stab gebrochen. Die Wege des Himmels, sagt man „in der Sprache der Theologie, sind nicht unsre Wege; die „Rathschlüsse der Vorsehung sind unerforschlich." Das was der Verfasser erwähnt, ist noch lange nicht, was die ganze Stärke des religiösen Glaubens fordert; schon der Schrecknisse der Natur sind grauenvollere, wie, im angeführten Falle, wenn der Blitz selbst fromme Beter tödet, und wenn Feuerberge und Erdbeben

Tausende zumal verschütten, wenn Tausende erhungern, erfriren, an Pesten dahinsterben; und noch grauenvoller sind die Greuel der noch nicht moralisch und gottähnlich geordneten menschlichen Gesellschaft, wenn Völker sich einander aufreiben, wenn Millionen um ihres religiösen Glaubens willen leiden und sterben müssen, wenn die aüfsern Gewalten der gebildetsten Völker dem Morde eines Volkes thatlos zusehn. Der Verstand hat aber gar nicht die Befugnifs, hierüber abzusprechen, und es ist reiner Unverstand des noch ungebildeten menschlichen Verstandes, und ein Symptom seiner Krankheit, wenn der menschliche Verstand der Erkenntnifs und Forschung [der] Vernunft, Bahn und Grenze bestimmen und bemessen, oder über das Wissen der Vernunft „den Stab brechen" will. Die Vernunft wird sich daran nicht kehren, sie wird ihre Sternenbahn wandeln, und dabei dem Verstande seine untergeordnete Function anweisen, die ihm gebührt, und er wird ihr gehorchen lernen, sowie die Vernunft auch auf die in seinem Gebiete befugte Stimme des Verstandes *) achten wird.

Wie das, was dem religiösen Menschen selbst und Andern begegnet, individuell in dem unendlichen individuellen Rathschlusse Gottes als das Beste verursacht, oder doch nach diesem Rathschlusse dem Wollen und Wirken endlicher Wesen von Gott als von Urwesen, verstattet und zugelassen seye, Das kann der Mensch, und überhaupt jedes endliche Vernunftwesen, nie durchschaun, ja niemals erfahren, wo nicht Gott es ihm individuell offenbarte; Diefs weifs vollkommen und ganz in Ansehung jedes einselnen, sowie der unendlichen Gesammtheit alles Individuellen des zeitlichen Lebens, in Ewigkeit nur Gott. Wohl aber kann das endliche Vernunftwesen, auch der Mensch, in ganzer Klarheit und Gewifsheit erkennen, dafs alles, was ihm selbst und Andern begegnet, und überhaupt Alles was in der Welt jemals geschieht mit Gottes ewiger Wesenheit zugleich aber auch mit Gottes individuellem Willen und Rathschlusse übereinstimme, oder: „dafs", wie der Verfasser (S. 393) sagt, „alles was wirklich ist, mit der 718
„göttlichen Weisheit übereinstimmen mufs, weil es sonst nicht „wirklich wäre"; — sey es nun, dafs Gott selbst in individueller Freiheit, als Urwesen es also wirke, einrichte und füge, oder dafs Gott als individuell wirkendes, freies heiliges Wesen, es gestatte, dafs es in der Lebenentfaltung und dem Vereinleben aller endlichen Wesen, auch in Mitwirkung der endlichen, infolge der ewigen Verursachung Gottes *freien* Vernunftwesen also geschehe, obschon es wirklich und in der That der reinen Wesenheit Gottes, als dem Einen Guten, nicht gemäfs, sondern schlecht

*) Der Leser bemerke, dafs hier immer das Wort: Verstand, in dem oben (13, 177 f., 607) bestimmten Sinne genommen wird.

und bös ist. Der religiöse Mensch kann es einsehen, dafs auch der Weltlauf oder Naturlauf, sofern selbiger von der Wirksamkeit endlicher freier Wesen mitbedingt ist, dennoch von Gott als *ewiger* Ursache ewig gesetzmäfsig geordnet ist, und dann im zeitlichen Verlaufe des Lebens durchaus auch von Gottes zeitlicher Ursachlichkeit, nach Gottes heiligem, freiem individuellem Willen, geleitet und regiert wird. Und in dieser unbedingten, ganzen, allgemeinen und allumfassenden Erkenntnifs weifs dann auch der Mensch, unbedingt gewifs, dafs in Ansehung dessen, was ihm und Andern begegnet, und überhaupt Alles, was auf dieser Erde geschieht, es *in Ansehung Gottes* als heilig wollenden und wirkenden Wesens unbedingt gut, das heifst, das Beste ist, *dafs es geschehe*, so unvollkommen und so mangelhaft, so schlecht und so böse auch der einselne Mensch, oder menschliche Gesellschaften, und das durch selbige Gewirkte wirklich seyn, so wenig auch das durch die Naturkraft Bewirkte mit vernünftigen, gottgebotenen Zwecken des Menschen zusammenstimmen mag. Eben in dieser unbedingten Unterordnung und Unteraufnahme (Subordination und Subsumtion) alles und jedes zeitlich Individuellen unter und in die unbedingte, unendliche, Eine, selbe, und ganze Wesenheit Gottes, sowie der thatsachlichen Anschauung des Individuellen unter die unbedingte Schauung Gottes, mittels der Schauung des Urwesenlichen und Ewigwesenlichen, besteht, wie oben gezeigt (S. 118 f.) das eine der Hauptgebiete des religiösen Glaubens, welches für den endlichen Geist in Ewigkeit, nicht in vollendetes Schauen verwandelt werden kann, da der endliche Geist jedes Individuelle nur auf endliche Weise, sowohl in sich selbst, als in dessen Beziehungen zu allem andern Endlichen Individuellen, und zu Gottes individuellem Wollen und Wirken, erkennen kann. Daher es von diesem Gebiete des religiösen Glaubens in Ewigkeit für den endlichen Geist gilt: „Selig, die da glauben und nicht sehen." *) Dennoch ist dann dieser Glaube insofern ein schauender Glaube, als seine obere Grundlage wissenschaftlich eingesehene *ewige* Wahrheit ist; aber auch in dieser Hinsicht nur ein ahnender, wenn jene ewige Wahrheit nur erst als vorwissenschaftliche Ahnung im Geiste gegenwärtig ist. Wenn daher der Verfasser sagt: „Kindliche Ergebung in den Willen „dessen, der nur das Gute will, ist hier das Ende unserer
719 „menschlichen Weisheit", so stimmen wir von ganzem Herzen bei; denn die *ganze*, vorbehaltlose Ergebung in Gottes heiligen Willen, bei besonnenem, gottinigen Streben, unsern endlichen Willen in Freiheit mit dem Willen Gottes einstimmig zu erhalten, und

*) Siehe oben 223 N.

bei steter Arbeitstreue am Guten, — ist nicht sowohl das Ende, sondern vielmehr der ewigneue Anfang, und zugleich ein wesenlicher Erweis unserer endlichen, menschlichen Weisheit. — Wohl ist der Mensch, unter Gottes Beistande fähig, die Idee der Weisheit Gottes rein, als ganze, zu erkennen, aber in Ewigkeit nicht fähig die individuellen Wege der Weisheit Gottes zu ermessen, zu durchschauen und zu überschauen; — er weifs sich in der Einsicht sicher, und fühlt sich in der Ueberzeugung selig: dafs Gott die Wege der Weisheit Gottes für ihn und alle endliche Wesen in ewiger Klarheit weifs. Einselne Lichtstralen über die göttlichen Führungen und Fügungen auch seines eigenen Lebens, des Lebens Anderer, und der Menschheit erhellen dennoch den Blick des gottinnigen und gottsinnigen Menschen, — aber es ist heilige Vorsicht, und reine Bescheidenheit des Herzens nöthig, wenn er hierüber nicht sich taüschen soll.

„*Anwendung dieser Grundsätze zur Beurtheilung der Ver-*
„*nunftmäfsigkeit der Glaubens an Wunder, an eine besondre*
„*göttliche Offenbarung, und an eine metaphysische Wirkung*
„*des Gebetes* (S. 393—406).“

„Aus dieser klaren Darlegung der Grenzen des menschlichen „Wissens in Beziehung auf den Begriff von der göttlichen Weis-„heit ergiebt sich nun auch, dafs alle Schlüsse nichtig sind, „durch die man die Unmöglichkeit göttlicher *Wunder*, oder einer „besondern göttlichen *Offenbarung*, oder der metaphysischen Wir-„kungen des *Gebets* zu demonstriren gesucht hat.“ Diese Nichtigkeit ergiebt sich aber keinesweges, da die Darlegung jener Grenzen, wie wir gezeigt haben, nicht gelungen ist. Eigenlich zeigt der Verfasser, wie er selbst zugiebt, nur, dafs von gewissen Voraussetzungen aus die Unmöglichkeit dieser Dinge sich nicht beweisen lasse, keinesweges aber zeigt er, dafs die Unmöglichkeit davon überhaupt nicht beweisbar sey. — Schwierig schon ist es, ohne directe Einsicht in die positive, und affirmative Wesenheit des Gegenstandes selbst, worauf es ankommt, die Unmöglichkeit einer Sache darzuthun; aber sogar ohne diese Einsicht zu beweisen, dafs es unmöglich sey, die Unmöglichkeit einer Sache zu beweisen, ist noch weit schwieriger, wo nicht selbst unmöglich. Wenigstens ist es im vorliegenden Falle klar, dafs der Verfasser die Unmöglichkeit des Unmöglichkeits-Beweises der fraglichen Gegenstände nicht bewiesen hat.

Gesetzt aber auch der Verfasser hätte, was nicht geschehn ist, unwiderlegbar gezeigt, dafs die Unmöglichkeit der Wunder, der individuellen Offenbarung und der Erhörung der Bitten im

Gebete zu zeigen, unmöglich seye: so wäre damit für die Religionsphilosophie der geringste bejahige Inhalt in Ansehung dieser drei grundwichtigen Gegenstände noch gar nicht gewonnen, und die Religionsphilosophie hätte dadurch in keiner Hinsicht an be-
720 jahtem, positiven Inhalte, noch auch an Haltbarkeit, gewonnen. Denn die ernste Frage ist und bleibt hier: sind diese Dinge möglich oder nicht? *ist* es so, oder nicht? Die Antwort: aus den bisher von einigen Philosophen angeführten Gründen ist die Unmöglichkeit davon nicht erwiesen; zieht die nächste Frage herbei: aber, werden nicht vielleicht andre Gründe noch entdeckt werden, woraus diese Unmöglichkeit doch hervorginge? — Nach Dem, was der Verfasser vorträgt, kann diese Frage noch lange nicht mit Nein beantwortet werden. Gesetzt aber es fände sich in wissenschaftlicher absoluter Gewifsheit, dafs die Unmöglichkeit hievon nicht erweisbar seye; so wäre dadurch noch lange nicht erwiesen, dafs die Möglichkeit, geschweige die Wirklichkeit davon erweisbar seye. — Der Verfasser zwar ist überzeugt, bewiesen zu haben, dafs die Philosophie dem ahnenden Glauben an die drei genannten heiligen Dinge nie zuwider seyn könne, und dafs keine Philosophie jemals hierin weiter komme als bis zu dieser negativen Anerkenntnifs; wir aber sind dagegen überzeugt, dafs er auch nicht einmal diefs bewiesen hat. Gesetzt aber, diefs würde bewiesen, so würde auch dadurch ganz unentschieden bleiben, ob diese Gegenstände wesenhaft und wahrhaft, oder nur ein taüschender Schein und Wahnglaube seyen. Somit könnte der Mensch infolge bestimmter wissenschaftlicher Einsicht, als Philosoph, nie dahin gelangen, diese drei Gegenstände positiv, und aus positiven Gründen, anzuerkennen, — und die Philosophie könnte für die intellectuelle Grundlage des religiösen Glaubens auch über diese drei heiligen Dinge gar nichts Positives leisten, dem religiösen Glauben gar keine Haltung des Wissens geben.

Wir dagegen behaupten, dafs die Philosophie in dem obersten Theile ihres synthetischen, absolut-organischen Hauptheiles, auch über diese drei untergeordneten religiösen Ideen allgemeinen, demonstrativen Aufschlufs gebe, und dafs es mittels dieser allgemeinen Lehren ewiger Wahrheit dem menschlichen Geiste und Gemüthe auch möglich sey und immer mehr werde, die göttlichen Wunder, die individuellen Offenbarungen und die Gebeterhörungen zu verstehen, anzuerkennen und zu würdigen. Denn, nach unsrer Ueberzeugung gewähren jene wissenschaftlichen Lehren ewiger Wahrheit ebenso die unerschütterliche Grundlage des Vernunftglaubens in Ansehung dieser drei heiligen Gegenstände, als dieser erste Theil der synthetischen Philosophie überhaupt die Grundlage des ganzen und gesammten Vernunftglaubens ist.

Was nun zuförderst „*das göttliche Wunder*“ angeht, so wendet sich der Verfasser, anstatt eine bestimmte Erklärung dieser Idee zu geben, sogleich zu Widerlegung des Einwurfes, der sich wider die beschränkte Definition des Wunders als eines unmittelbaren Eingreifens der göttlichen Allmacht in die durch die göttliche Weisheit gestifteten Naturgesetze, erhebt, wonach dann freilich die göttliche Weisheit im Wunder sich selbst widersprechen würde. Da aber hier unbestimmt bleibt, was unter *Natur*, und *Gesetz*, was unter dem *Stiften* der Naturgesetze gemäß der 721
göttlichen Weisheit, und unter dem *Eingreifen* eigenlich verstanden werden soll, so bleibt das ganze Räsonnement unbestimmt, vag, und erfolglos. Der Verfasser bringt wider dieses unbestimmte Argument zwei Gründe auf: „Erstens hat noch kein „menschlicher Verstand das unmittelbare Verhältniß der Natur„gesetze zu der göttlichen Urthätigkeit erforscht, und zweitens „ist es eine willkührliche Behauptung, daß der Zweck der Welt„schöpfung nur durch Naturgesetze erreicht werde.“ Das Letztere aber braucht der Gegner der Wunder garnicht anzunehmen, und das Erstere würde die Sache nur zweifelhaft machen, ohne ein Ja oder ein Nein zu begründen. In Ansehung des ersteren Gegengrundes fragt man mit Fug, woher es der Verfasser weiß? und der zweite ist ebenfalls selbst mehr nicht als eine willkührliche Behauptung, weil der Verfasser die Willkührlichkeit jener Behauptung nicht nachgewiesen hat.

„Wollen wir“, sagt der Verfasser ferner, „überhaupt im „Laufe der Dinge nichts für möglich gelten lassen, als, was nach „Naturgesetzen erfolgt, so müssen wir auch den Glauben an „unsre moralische Freiheit, im indeterministischen Sinne des Worts, „aufgeben, oder diese Freiheit nur für ein Spiel erklären, das „unser Geist mit sich selbst treibt, durch das er aber nicht über„natürlich in den natürlichen Lauf der Dinge einwirkt. Davon „war schon oben ausführlich die Rede“; — und wir weisen auf Das zurück, was wir dort darüber bereits gesagt haben. — Aber dieses Argument trifft die Hauptfrage, und mit ihr den Gegner nicht. Denn die Hauptfrage ist: ob Gott gegen die Naturgesetze in die Natur einwirke, wider den Lauf der Natur; aber die menschliche Freiheit wirkt zwar in der Natur, was die Natur selbst nicht würde bewirkt haben, aber durchaus nur mit den eignen Kräften der Natur und zwar genau nach dem in der Natur vorhandnen, und dem Geiste anvertrauten Maße der Kräfte der Natur, und durchaus nur gemäß dem Gesetze, und allen darin enthaltenen besonderen Gesetzen der Natur; und Dieß kann ausserdem sogar bei jeder Meinung über die menschliche Freiheit, auch vom Deterministen, angenommen werden; denn man kann

annehmen, dafs der endliche Geist von oben in das nach Natur-
gesetzen erfolgende Naturleben einwirke, aber dennoch auch in
seiner Sphäre einer höheren Nothwendigkeit folge. — „Aber",
sagt der Verfasser weiter, „auch abgesehen von dem Wunder der
„Freiheit in unserm eignen Geiste, müssen wir uns doch den
„Zweck der Welt im Sinne des reinen Theismus als einen mora-
„lischen Zweck denken. Nun liegt aber in unserm Bewufstseyn
„eine moralische Ordnung der Dinge über der natürlichen, und
„die natürliche, die wir nur durch Erfahrung kennen, stimmt
„keinesweges mit der moralischen ganz überein. Eine moralische
„Ordnung mufs, nach menschlicher Art zu reden, auch in dem
„göttlichen Urgeiste über der natürlichen liegen, die zwar in
722 „jener gegründet, aber darum nicht nothwendig so in ihr gegrün-
„det ist, dafs durch die natürliche Ordnung allein der Zweck der
„Welt vollkommen erreicht werden könne. Also streitet auch
„nicht gegen die göttliche Weisheit, dafs sie, der moralischen
„Ordnung der Dinge gemäfs, in die natürliche unmittelbar ein-
„greife." Dafs die natürliche Ordnung der Dinge mit der mora-
lischen Ordnung Gottes nicht übereinstimme, ist eine willkühr-
liche, nie erweisliche Annahme, welche auch unser Verfasser
nicht macht; sondern nur Das ist erweislich, dafs der Naturlauf
nicht immer mit den vernünftigen, moralischen Zwecken des Men-
schen bejahend übereinstimme, sofern diese Zwecke auf dieses
Erdenleben berechnet sind. Aber davon verschieden ist die auch
vom Verfasser gemachte Annahme, dafs zu der natürlichen Ord-
nung, die nicht alles und nicht das höchste Wesenliche leiste,
noch die höhere moralische göttliche Ordnung hinzukommen müsse,
und dafs die Harmonie beider Ordnungen, zu Erreichung des voll-
ständigen Guten, es erfordere, dafs Gottes Weisheit nach mora-
lischen Zwecken in die Naturordnung einwirke. Soll aber hier-
über etwas Bestimmtes gedacht und ausgemittelt werden, so müs-
sen die Ideen: *Natur*, *Ordnung*, *moralische Ordnung*, *Eingreifen*,
bestimmt erklärt werden, welches der Verfasser nicht geleistet
hat. „Wir dürfen uns", heifst es weiter, „die göttliche Weisheit
„nicht vorstellen, als ob sie durch die von ihr gestiftete natür-
„liche Ordnung sich selbst so gefesselt hätte, dafs nur nach Na-
„turgesetzen der Zweck der Welt erreicht werden könnte. Aber
„wir können auch nicht erforschen, ob die moralische Weltord-
„nung ein solches Eingreifen der göttlichen Allmacht in die na-
„türliche Ordnung der Dinge mit sich bringe." — Dafs Gott in
heiliger Freiheit hereinwirke in die Naturbegebenheiten, sowie in
die Begebenheiten des Geisterreiches und des Menschheitreiches,
in aller Welt überall und immer, wo, wann und inwiefern es
sein individueller heiliger Rathschlufs fordert, — Diefs kann aller-

dings wissenschaftlich eingesehen, und als ewige Wahrheit erwiesen werden; ob aber in irgend einer bestimmten Theilreihe des Naturlebens, Geistlebens und Menschheitlebens, in einem bestimmten endlichen Gebiete des Lebens und in bestimmten individuellen Gliedern dieser Reihe, diese höhere übernatürliche, über alle endliche Wesen erhabene, Einwirkung Gottes stattſinde, oder nicht, dieſs kann durch ewigwesenliche, allgemeine Erkenntniſs nicht entschieden werden; vielmehr könnte ein jedes solche individuelle Urtheil nur aus der gesetzmäſsigen Vereinigung der ewigwesenlichen Erkenntniſs mit der individuell geschichtlichen Erkenntniſs hervorgehn und gerechtfertigt werden. Wenn also der Verfasser, nach den letztangeführten Worten, weiter sagt: „Also kommt, wenn von göttlichen Wundern weiter die Rede „ist, alles auf die *Wirklichkeit* solcher Wunder an“; so bemerken wir, daſs es auf diese Erfahrung lediglich insofern ankomme, als entschieden werden soll, ob in unserer Erfahrung auf Erden göttliche Wunder wirklich sind und geschehen; die allgemeine Einsicht aber, daſs göttliche Wunder im echten Sinne des Wortes, in Ewigkeit wesenlich sind, daſs sie, wie alles Gute, zuerst an sich selbst wesenlich, mithin auch Selbstzweck sind und an sich selbst Würde haben, und daſs sie daher in aller Welt allaugenblicklich, auch an Geist und Herzen des Menschen geschehen, wo und wann sie nur göttlich gut sind, ist von aller Erfahrung unabhangig in Wissenschaft erlangbar; aber weit schwieriger 725 ist die Anerkenntniſs individuell bestimmter Wunder in der Geschichte; und diese Entscheidung liegt durchaus nicht lediglich im Gebiete der empirischen Erkenntniſs, sondern zugleich in dem der übersinnlichen, und ergiebt sich nur aus dem gesetzmäſsigen Vereine Beider. Wobei hat nicht menschlicher Blödsinn, und menschliche Unwissenheit schon Wunder ausgerufen. Wenn auch der endliche Mensch im Laufe der Erfahrung Begebenheiten bemerkt, von denen es ihm scheint, daſs sie bekannten unbezweifelbaren Naturgesetzen widerstreiten (S. 396), so kann er solange er sich auf dem Standorte der empirischen Kenntniſs und der rein empirischen Wissenschaft hält, niemals wissen, ob Dieſs nicht ihm bloſs darum also scheint, weil er andere, vielleicht auch höhere Naturgesetze noch nicht kennt, welche die fragliche Erscheinung mitbestimmen, ohne irgend eines der übrigen, dem Beobachter bereits bekannten Naturgesetze aufzuheben, oder zu übertreten, welche ebenfalls mitbestimmenden Einfluſs dabei behalten; so, wenn das Wasser aufwärts steigt, das Schwerere sich in die Luft erhebt, ein anscheinender Leichnam wieder belebt wird, ein Bild in freier Luft sich zeigt, und unzählige Naturbegebenheiten mehr, über die sich jetzt auch Viele nicht mehr

wundern, die sie noch nicht einmal nach den höheren mitbestimmenden Gesetzen verstehen und begreifen, weil die Ueberzeugung jetzt weit allgemeiner unter uns ist, als ehemals, dafs in der Natur Alles den Naturgesetzen gemäfs, wenn auch nach aufsernatürlicher Verursachung, geschehe; nicht aber, wie der Verfasser (S. 396) sagt, blofs der Grundsatz, „dafs die Natur nicht „leicht von ihrem gewöhnlichen Laufe abweicht." — Ueberhaupt ist es ein in dieser Lehre vom Wunder erstwesenliches Anerkenntnifs, dafs es zu dem Begriffe des Wunders nicht gehöre, dafs ein *ewiges* Gesetz *) in irgend einer Sphäre des Lebens von Gott ausgesetzt oder aufgehoben werde, Welches unmöglich ist, wie die Idee des *Ewigwesenlichen* lehrt; so dafs also auch nicht davon die Rede seyn kann, dafs Gott, in die Natur aus heiliger Höhe individuell einwirkend, *ewige* Naturgesetze aufhebe, sondern vielmehr dafs Gott gemäfs den ewigen Naturgesetzen in der Natur bewirke, was über das der reinen Natur für sich Mögliche erhaben ist.

Der Verfasser bemerkt (S. 396 f.) ferner: „Wo eine er„zählte Begebenheit unbezweifelbaren Naturgesetzen völlig wider„streitet, da ist ihre innere Wahrscheinlichkeit in blofs empirischem „Sinne völlig null. Wenn also in diesem Falle noch von innerer „Wahrscheinlichkeit der erzählten Begebenheit die Rede seyn soll, „so müssen wir aus der Betrachtung einer idealen und moralischen „Ordnung der Dinge schliefsen können, dafs etwas wunderbar sich „ereignen mufste, um das Heil der Welt moralisch zu fördern. „Ueber die Gültigkeit dieses Schlusses hat die Religionsphiloso„phie im Allgemeinen keine Stimme, weil hier wieder alles auf „die besondere Natur der Begebenheit selbst und ihr besonderes „Verhältnifs zur moralischen Bestimmung des Menschen ankommt." Die Religionsphilosophie hat aber hierüber im Allgemeinen wohl eine Stimme, und sie lehrt, dafs Gott gemäfs seinem allgemeinen Erziehungplane der Menschheit gerade in den entscheidenden Zeiten der Lebenalter der Menschheit und des einselnen Menschen individuell hereinwirke in den Naturlauf der Entwickelung; und

*) Dafs aber ein Gesetz ein ewiges, nicht ein zeitlich vorübergehendes, nicht eine zeitweilige Regel und Anordnung seye, das kann blofs in ewigwesenlicher Erkenntnifs, das ist metaphysisch oder philosophisch, erkannt werden. Wo die philosophische Erkenntnifs des Lebens noch fehlt, kann ein zeitlich vorübergehendes, oder umbestimmbares Gesetz, zumal in einem so engen Kreise der Beobachtung und Erfahrung, als der uns in diesem Erdenleben vergönnte ist, leicht für ein ewiges Gesetz gehalten, folglich etwas für unmöglich erklärt werden, welches gleichwohl möglich ist. Dieser Umstand mufs jeden besonnenen Denker in Ansehung der Behauptung der Unmöglichkeit einer wunderbaren Begebenheit, deren *ewige* Gesetze er nicht kennt, um so vorsichtiger machen.

so giebt sie als allgemeine Philosophie der Religionsgeschichte, 724
allerdings Anleitung, auf die geschichtlichen individuellen Einwirkungen Gottes in die geschichtliche Lebenentwickelung dieser Menschheit zu achten, sie zu erkennen und anzuerkennen; aber diese allgemeine ewigwesenliche Erkenntnifs, welche gemeinhin die philosophische vorzugweise genannt wird, mufs sich erst mit der selbständigen rein geschichtlichen, historischen und empirischen, Erkenntnifs gesetzmäfsig vereinigen, um in einem menschlichen Geiste die Ueberzeugung zu vollenden: hier ist eine unmittelbare, individuelle Einwirkung Gottes, — ein göttliches Wunder.

Was der Verfasser nun (S. 397 — 400) von den Kriterien der Glaubenswürdigkeit der Zeugen, die Wunder erzählen, anmerkt, ist wahr und bekannt; sowie wir ihm auch in dem Endurtheile beistimmen: „Ueber alle diese Bedenklichkeiten, die dem histori„schen Wunderglauben“, in Ansehung des Zeugenerweises, „ent„gegenstehen, ist nicht hinwegzukommen, wenn der kalte Ver„stand allein den letzten Ausspruch thun soll.“ Aber die Glaubigen eines jeden historisch-positiven Gottbekenntnisses, die sich auf Wunder für dessen Gründung, Stiftung, Ausbreitung und Erhaltung, oder auf Wunder, welche als heiligende und heilbringende Folgen und Vorzüge eben dieses Gottbekenntnisses und des ihm gemäfsen Lebens betrachtet werden, berufen, sind allen diesen erwähnten Bedenklichkeiten enthoben, denn ihr historischer Wunderglaube hat ein ganz anderes Fundament im Geiste, als die aüfseren historischen Zeugnisse, welche von ihnen ebenfalls nur als zur aüfseren Erscheinung und Kundmachung des Wunders gehörig betrachtet werden. Dieses Fundament im eignen Innern, welches alle jene Bedenklichkeiten nicht erreichen, ist die höherartige Ueberzeugung: dafs Gott auch die Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Wunder selbst durch ein am Geiste und am Herzen seiner Glaubigen gethanes Wunder, in ihnen hervorbringt, — dafs Gott, Der Wunder thut, auch den Glauben an selbige durch ein Wunder schafft. Diefs ist der Grund, wefshalb z. B. alle kritische, exegetische Belehrungen, Erklärungen, Erlaüterungen, und Beweise in Ansehung der in der Bibel erzählten Wunder auf die wunderglaubigen Christen, die überhaupt im Glauben sind und leben, so gar keine Wirkung thun; — denn ihr Glaube steht eben in der Lehre fest: dafs Gott, Der Wunder thut, auch den Glauben daran durch ein Wunder seiner Gnade verleiht. — Der Glaube an Gottes Wunder ist dann dem Glaubigen um so werthvoller, und wird, wie die Erfahrung lehrt, in ihm in demselben Mafse um so fester, als dieser sein eigner Glaube ihm 725
selbst, nach blofs menschlichen Ansichten, unerklärlich erscheint.

„Wenn der Glaube an erzählte Wunder ein fester Glaube werden soll, muſs er", nach dem Verfasser, „in *Superrationalismus* übergehen, von dessen Verhältnisse zur Vernunft am Schlusse der Abhandlung über Wissen und Glauben im Allgemeinen die Rede war." „Von diesem Punkte aus kann die Philosophie, wie „wir gesehen haben, den Glauben nicht weiter begleiten. Aber „sie muſs auch, um es noch ein Mal zu sagen, dem individuel-„len Bewuſstseyn eines Jeden überlassen, ob und wie weit er „einen solchen Glauben, der sich über die Vernunft erhebt, mit „seiner Vernunft in Uebereinstimmung bringen kann." — Wir wollen nicht wiederholen, was wir hierüber oben (301 ff.) bereits gesagt; sondern nur bemerken, daſs Philosophie den religiösen Menschen auch bei seinem Wunderglauben begleiten kann und soll; und daſs gerade auch in diesem Gebiete philosophische Grundeinsicht und Besonnenheit unentbehrlich ist, wenn der Glaube „an Gottes Wunder" sich von Wahn rein erhalten soll.

Was aber die Lehre von dem Wunder selbst betrifft, so ist Folgendes eine Andeutung der vernünftigen, philosophischen Grundlage derselben. *Wunder* sind Begebenheiten, welche Gott in dem zeitlichen Leben endlicher Wesen im Gebiete des Naturlebens, Geistlebens und Menschheitlebens, in Mitwirkung der Lebenskräfte der endlichen Wesen, und gemäſs den von Gott selbst ewig verursachten ewigen Gesetzen des endlichen Lebens, nach dem höheren Zwecke seines individuellen Rathschlusses, und gemäſs den höheren Gesetzen seines *urwesenlichen* Lebens, durch unmittelbare und durch mittelbare freie Einwirkung, also durch seine über das Leben aller endlichen Wesen erhabne freie, zeitliche Ursachlichkeit in jedem Momente der Zeit durch die ganze Welt hindurch bewirkt, wo und wann es dem heiligen individuellen Rathschlusse Gottes gemäſs ist; Begebenheiten also, die ohne Gottes individuelles Einwirken, durch die Lebenskräfte der endlichen Wesen nicht erfolgen können. Die Philosophie lehrt, daſs diese Wirksamkeit Gottes eine wesenliche, in aller Zeit für alle Welt bleibende ist, zuerst um das Urleben Gottes, als Urwesens mit dem Leben aller endlichen Wesen in Gott zu vereinen; dann um das Leben aller endlichen Wesen selbst sowohl als solches, als auch als mit dem Urleben Gottes vereintes Leben zu vollenden. Dieſs wird erkannt, sowahr Gottes Wesenheit Eine, sich selbst in ihrem Innern gleiche, vollwesenliche, in allem Besonderen und Endlichen was sie in sich, durch sich und für sich ist, sich selbst ähnliche, und auch durchaus in sich selbst allseitig, gleichförmig, vollwesenlich *vereinte* ist; so daſs Alles und Jedes, was sie in sich ist und verursacht, in sich selbst ihr ähnlich, und Alles und Jedes mit Allem und Jedem, und mit ihr

selbst, sofern sie selbst als Urwesenheit über Allem und Jedem ist, vollwesenlich ewig und im Leben vereint ist. — Der Mensch, der Gott, und sich in Gott, erkennt, erfährt und erlebt an und in sich selbst das Wunder Gottes, daſs er, der Endliche, Gott, den Unendlichen, erkennen, fühlen, daſs er Gottes Wesenheit, 726
als das Eine Gute wollen kann; — daſs er auch ahnen kann, wie Gott in der Geschichte dieser Menschheit gegenwärtig ist, und in den Schickungen des eignen Lebens des Gottinnigen selbst, und seiner Mitmenschen. Der Gottinnige kann es wissen, nicht nur sowahr er sich selbst erkennt, sowahr er selbst lebt, sondern, sowahr er Gott erkennt, sowahr Gott lebt, daſs es eine über seine eigne endliche, ewige und zeitliche Wesenheit oder Natur erhabne Begebenheit, ein Wunder der göttlichen Weisheit und Liebe ist, daſs Gott auch *ihm* Sich giebt und mittheilt, daſs auch er Gott wisse, fühle, verehre, liebe, Ihm vertraue, zu Ihm hoffe, sich Ihm ganz und ohne Vorbehalt ergebe, daſs auch er das göttlich Wesenliche wolle und darlebe, und mit Gott in gottähnlichem Leben vereint werde.

Auch hinsichts des Glaubens an eine *besondre göttliche Offenbarung* zeigt der Verfasser (S. 400 — 402) lediglich das Unzulängliche der bisherigen Versuche, die Unmöglichkeit derselben zu beweisen. Aber die eigenliche Aufgabe der Religionsphilosophie ist vielmehr, positiv und affirmativ zu zeigen: daſs Gott *Sich* den endlichen Geistern in der Einen unendlichen Zeit, und in aller Welt, und zwar jedem einselnen und jeder Gesellschaft einselner Geister, zur gesetzmäſsigen Zeit ihrer Lebenentwickelung, auch individuell offenbare, das ist *Sich* eigenleblich mittheile an Geist und Gemüth, in Erkenntniſs und Gefühl, in Wollen und Leben; so daſs diese zeitlich-individuelle Offenbarung Gottes zu der ewigen, in aller Zeit bleibenden (728) noch hinzukommt, und sich mit selbiger vereiniget. Diese Forderung aber vermag die Philosophie in ihrem obersten Theile allerdings zu erfüllen, auf der vorhin angedeuteten Grundlage.

Der Verfasser eröffnet (S. 400) diese Betrachtung also. — „Auf den Begriff von der göttlichen Allweisheit hat man auch eine De-„monstration der Unmöglichkeit einer besondern göttlichen Offen-„barung gründen zu können geglaubt. Im Allgemeinen verstände „sich diese Unmöglichkeit schon von selbst, wenn sich beweisen „lieſse, daſs göttliche Wunder überhaupt unmöglich sind. Aber „man hat noch besonders hinzugefügt, daſs es der göttlichen „Allweisheit widerstreite, nur einigen Auserwählten eine unmit-„telbare und übernatürliche Gotteskunde zukommen zu lassen. „Allen Menschen die wahre Gotteskunde zu gewähren durch die „Vernunft, die das Erbtheil aller Menschen ist, das sey der Gott-

„heit würdiger. Aber die Trüglichkeit dieser Argumentation ist „auch längst von Andern bemerkt.“ Trüglich würden wir diese Argumentation nicht nennen, wohl aber mangelhaft, unzulänglich bestimmt, und daher unbefriedigend. Denn, daſs Gott allen end-
727 lichen Vernunftwesen, auch allen Menschen, zur rechten Zeit *) sich offenbare, daſs Gott selbst diese Offenbarung als die unbedingte Vernunft bewirkt an dem Menschen, als einer endlichen Vernunft; daſs also Gott Sich offenbare durch seine Vernunft, und daſs der Mensch diese Offenbarung an ihn in untergeordneter Mitwirkung seiner endlichen Vernunft in sich aufnehmen könne, und daſs also insofern, was diese untergeordnete Mitwirkung betrifft, die Offenbarung Gottes an den Menschen theilweis durch die endliche Vernunft geschehe; — Das ist die Grundwahrheit, die in der vom Verfasser zuletztangeführten Lehre geahnet und unbestimmt ausgesprochen ist. — Aber darin ist keinesweges die Behauptung enthalten, daſs sich Gott allen und jeden einselnen endlichen Geistern und Menschen zu jeder Zeit in jeder Stufe ihres Lebens, und in gleicher Stufe der Mittheilung, in gleicher Art und Maſse offenbare, sondern nur, daſs jedem endlichen Geiste dieses Heil zu rechter Zeit in rechter Art und Maſse in Gott von Gott widerfahre, sowie es der Art und Stufe seines Lebens und dem weltumfassenden individuellen göttlichen Rathschlusse in jedem Momente gemäſs ist. Daher streitet es auch mit jener allgemeinen Lehre garnicht, anzunehmen, daſs Gott Sich auch dieser Menschheit, gemäſs der stufenweisen Lebenentfaltung und der göttlichen Erziehung derselben als Eines Kindes Gottes in Gottes Himmel, vorwaltend zuerst nur Einigen offenbare, die sich Gott als geschickt dazu ausersehen, daſs sich, durch diese Wenigen vermittelt, die Lehre der göttlichen Offenbarung und die ihr gemäſse Gesinnung und Lebenweise stufenweis auf Erden ausbreite, auf daſs mit der Lebenreife jedes Menschen und der ganzen Erdmenschheit auch die göttliche individuelle Offenbarung zunehme an Umfang, Tiefe, Reichthum, Innigkeit, ja daſs auch die Menschheit dieser Erde dazu *bestimmt* sey, daſs auch in ihr Gott Sich individuell offenbarend gegenwärtig sey in Allen, mit Allen durch Alle, und daſs diese Offenbarung Gottes einst in Allen der lebendige Grund werde, daſs die Menschheit ihr eigenthümliches Leben, Gott ähnlich, und mit Gott vereint, in Güte, Schönheit und Seligkeit vollende. **) — Es würde jedoch nicht

durch

*) Daſs diese rechte Zeit für *alle* Menschen schon während dieses Erdenlebens jetzt, oder in Zukunft für alle Zugleichlebenden, gekommen sey oder kommen werde, wird hiermit nicht behauptet.

**) Ob die Menschheit auf Erden diese ihre göttliche Bestimmung erreichen werde, das steht bei Gott, und untergeordneterweise auch in ihrer freien

nur den Zweck dieser Kritik, sondern überhaupt die Grenze einer auſserhalb des organischen Ganzen der Wissenschaft vorgetragenen Mittheilung überschreiten, wenn wir hierüber Mehres und Tieferes aussprechen wollten.

Unser Verfasser aber sucht für die Wahrscheinlichkeit einer individuellen Offenbarung Gottes an die Menschheit bloſs empirisch historische Gründe auf, indem er (S. 401) weiter sagt: „Gewiſs „ist, daſs die meisten Menschen mit aller ihrer subjectiven Ver„nunft, soweit uns die Geschichte belehrt, durch sich selbst „nicht einmal auf den wahren Begriff von Gott gerathen sind, „und daſs in den Schulen der Philosophie auſser gar vielen der „Vernunft widersprechenden Begriffen von einem göttlichen We„sen auch der Atheismus ausgeboren werden muſste. Wie will „man denn mit der göttlichen Allweisheit reimen, daſs sie dem „Menschen, der doch zur wahren Gottesverehrung bestimmt seyn „soll, in Beziehung auf göttliche Dinge eine so schwache und „unendlichen Irrthümern ausgesetzte Menschenvernunft gegeben „hat. Diese Thatsache muſs uns nach unserm beschränkten, „menschlichen Begriffe von der göttlichen Allweisheit, weit mehr „befremden, als die Behauptung, der Allweise habe, um der „menschlichen Vernunft zu Hülfe zu kommen, sich des Mittels „einer unmittelbaren Kundmachung seiner selbst an einige aus„erwählte Menschen bedient, die er bestimmt habe, die wunder„bar empfangne Lehre zu verbreiten.“ — Es ist zwar historisch gewiſs, daſs die meisten Menschen mittels ihres eignen Vernunftgebrauches nicht die ihnen, vermöge der *ewigen* Offenbarung Gottes an alle endliche Vernunftwesen allaugenblicklich offenstehende Gotterkenntniſs erlangt haben, und erlangen; aber dabei ist zu bemerken, daſs diese Mehrzahl der Menschen auch nicht zu gesetzmäſsiger Ausbildung ihres Vernunftvermögens gelangen, also *ihr* Nichterkennen Gottes nicht als Grenzmesser der subjectiven menschlichen Vernunftfähigkeit überhaupt gelten kann; sodann, daſs diese Thatsache auch von Denen nicht geleugnet werden kann, welche an eine geschichtliche, individuelle schon an diese Menschheit geschehene Offenbarung Gottes glauben, woraus dann sich ergiebt, daſs diese göttliche Offenbarung entweder den Zweck der Erleuchtung des ganzen Menschengeschlechts noch nicht erreicht haben, oder überhaupt nur für einen Theil der Menschen dieser Erde bestimmt seyn müſste. Vor Allem aber ist hier der Unterschied der *ewigen*, in aller Zeit bleibenden Offenbarung Gottes an jedes endliche Vernunftwesen und an je-

Mitwirkung. Man vergleiche die Abhandlung: Die Hoffnung daſs die Menschheit auf Erden im Guten fortschreite u. s. w. beruht auf festen Gründen. (Tagblatt des Menschheitlebens No. 9 ff. und No. 52, S. 206 — 208).

den Menschen, die allaugenblicklich anerkannt und ins Bewufstseyn aufgenommen wird, sobald nur der Mensch die unteren, subjectiven Bedingungen in seinem Geiste und Gemüthe erfüllt, von der *individuellen* Offenbarung Gottes, welche theils darin besteht, dafs Gott dem Menschen, und der Menschheit, zu Herstellung dieser unteren, inneren Bedingnisse des Innewerdens und Insich-Aufnehmens der ewigen Offenbarung Gottes ihn individuell leitend und ihm helfend, beisteht; theils darin, dafs Gott die Gedanken, die Gefühle und Neigungen selbst individuell zu Ihm hinleitet; theils darin, dafs Gott dem Menschen die individuellen Wege seiner Vorsehung in der Geschichte des eignen menschlichen Geistes und Herzens, und in der Geschichte der Menschen und der Menschheit zu erkennen giebt; theils endlich in der individuellen Offenbarung ewiger und zeitlicher und zeitewiger göttlicher Wahrheiten selbst sowohl im eignen Geiste, als auch mittelbar durch die Mittheilung und Lehre anderer von Gott er-
129 leuchteter Menschen. — Und noch wichtiger ist es, bei dieser Lehre sich stets zu erinnern, dafs die Offenbarung Gottes, das ist das geistige oder intellectuale ewige Vereinseyn und zeitliche Vereinleben Gottes mit dem Menschen und der Menschheit nur ein innerer untergeordneter Theil ist des ewigen und des zeitlichen ganzen Vereinseyns Gottes mit dem Menschen und der Menschheit; und dafs mithin, wenn die ganze Weseninnigkeit und Wesenvereinheit, oder, die ganze Gottinnigkeit und Gottvereinheit die Religion ist, die Offenbarung Gottes an den Menschen und die Menschheit, und die Aufnahme derselben von Seiten des Menschen und der Menschheit ein innerer, grundwesenlicher Theil der Einen Religion selbst ist.

Dafs in den Schulen der *Philosophie* auch Atheismus ausgeboren worden, kann eigenlich nicht einmal geschichtlich gesagt werden, weil kein Irrthum als Bestandtheil der Philosophie, noch als ein Ergebnifs der gesetzmäfsigen Bewegung des philosophischen Geistes betrachtet und anerkannt werden kann. Man kann nur sagen, dafs Menschen, auch in den Schulen der Philosophen, im noch unausgebildeten Zustande ihres wissenschaftlichen Strebens, der Gotterkenntnifs ermangelt ja sogar göttliche Wesenheit voreilig verneint haben. — Dafs ferner Gott dem Menschen eine so schwache Menschenvernunft gegeben habe, — als seye die ewige Wesenheit der menschlichen Vernunft, und die in ihr begründete Schwäche und Irrfähigkeit derselben bei ihrer zeitlichen Entwickelung ein Werk eines zeitlichen individuellen Willenactes der zeitlich wirkenden göttlichen Freiheit, nicht aber ein *ewiges* Verursachtes Gottes als der *ewigen* Ursache, — kann ebenfalls nicht behauptet werden.

„Warum“, sagt der Verfasser nach dem zuletzt Angeführten, „die menschliche Vernunft von Gott so eingerichtet ist, dafs sie, „nach der Offenbarungslehre, einer wunderbaren Hülfe bedürfen „soll, begreifen wir zwar auch nicht; aber wir erkennen in der „Geschichte des menschlichen Geistes die Thatsache, die auch „dem Philosophen den Wunsch abnöthigen kann, dafs es dem „göttlichen Geiste gefallen haben möchte, die schwache Menschen„vernunft, die nun einmal ist, was sie ist, wenigstens von Zeit „zu Zeit und hier und da auf einem übernatürlichen Wege zur „Wahrheit zu leiten.“ Auf dieses *warum* enthält die Philosophie in ihrem obersten Theile ebenfalls die bestimmte Antwort, sofern diese Frage einen vernünftigen Sinn hat, das ist, sofern sie nach dem *ewigen* Grunde davon fragt. Doch können wir diefs hier ebenfalls nur behaupten, wie der Verfasser das Gegentheil auch nur behauptet. Ferner sind wir überzeugt, dafs der Verfasser zu viel behauptet, wenn er diesen Abschnitt mit dem Ausspruche schliefst: „Wenn nun weiter gefragt wird, ob das Wunder be„sonderer göttlicher Offenbarungen sich wirklich ereignet habe, „treten wir wieder in das Gebiet des historischen Glaubens ein. 730
„Was die Philosophie ohne Hülfe der Geschichte darüber aus„mitteln kann, ist dasselbe, das sich uns soeben als Resultat einer „philosophischen Würdigung des historischen Wunderglaubens „im Allgemeinen gezeigt hat.“ — Die Philosophie kann aber und soll den historischen Wunderglauben gründlicher würdigen, und auch in dieser Lehre weit Mehres ausmitteln, als der Verfasser angiebt. Den Grad der eignen, noch dazu blofs negativen Einsicht für den Mafsstab aller überhaupt dem menschlichen Geiste möglichen philosophischen Einsicht auszugeben, kann so wie überhaupt, also auch in Ansehung dieses Gegenstandes selbst vor der endlichen Vernunft nicht gerechtfertigt werden.

Ueber die „metaphysische“ d. h. übernatürliche (S. 403) Wirkung des „eigentlichen Gebets“ d. h. der Bitte, sagt der Verfasser Folgendes: „Die Wirkungen des Gebets im Allgemeinen, „das mit der Andacht einerlei ist, kommen hier zuerst in Betracht. „Wenn der menschliche Geist, vom Gefühle des Göttlichen er„füllt, mit allen seinen Gedanken an den Gott, den er verehrt, sich „anzuschliefsen strebt, dann betet er.“ — Diese unbestimmte, in einem unangemefsnen Bilde ausgesprochne, Erklärung des Gebetes, — die einsige die man bei unserm Verfasser findet, wird schwerlich Jemand befriedigen, obgleich hinzugesetzt wird. „Die„ser Geisteszustand, als psychologische Thatsache, bedarf keiner „weiteren Erläuterung. — Aber wer glaubt, durch diese unmittel„bare Richtung seiner Gedanken auf den Gegenstand der höchsten „Verehrung in eine besondre und übernatürliche Verbindung mit

„dem göttlichen Geiste zu treten, wird von den philosophirenden
„Köpfen gewöhnlich als ein Schwärmer abgefertigt. Und doch
„kann durch keine metaphysische Betrachtung erkannt werden,
„wie der unendliche Geist, den wir in der Sprache des reinen
„Theismus Gott nennen, in den endlichen Geistern allgegenwärtig
„ist. Bezweifeln wir nun diese Allgegenwart nicht, so dürfen
„wir uns auch nicht anmafsen, zu entscheiden, dafs nicht auf
„eine eben so unbegreifliche Art durch innige Andacht eine be-
„sondre und übernatürliche Verbindung unsres Geistes mit dem
„Unendlichen bewirkt werden könne.“ Mit diesem angeblichen
Unvermögen der Philosophie, verneinend hierüber abzusprechen,
ist dem nach Vereinigung mit Gott sich sehnenden Geiste und
Gemüthe gar wenig gedient; denn es müfste dann immer die
Besorgnifs übrig bleiben, ob es nicht einst noch tiefer denkenden
Philosophen gelingen werde, aus anderen, nur jetzt noch unbe-
kannten, Gründen, die Entscheidung zu finden, dafs das Gebet
jene übernatürliche Wirkung nicht habe. Der Verfasser setzt
hinzu: „Daraus folgt, dafs wir auch nicht ergründen können,
„ob nicht durch das eigentliche Gebet oder die an den Allmäch-
„tigen gerichtete Bitte bewirkt werden könne, dafs etwas, um
„das wir bitten, geschehe; weil wir darum bitten, und das ohne
„diese Bitte nicht geschehen würde.“ Wie diefs aus dem Vori-
731 gen folge, ist nicht angezeigt worden. Wir sind dagegen über-
zeugt, dafs die Wissenschaft in ihrem obersten Theile auch Ein-
sicht in die Idee und in die Wirkungen der Gottinnigung, und
über die Gottvereinigung der endlichen Vernunftwesen gebe.*) —
„Es versteht sich von selbst“, fügt der Verfasser hinzu, „dafs
„hier nicht die Rede ist von einem Gotte, den man durch Bitten
„in seinen ewigen Rathschlüssen wanken machen und so lange
„bestürmen kann, bis er anderes Sinnes wird, und unserm Ver-
„langen nachgiebt. Die Rede ist nur davon, ob nicht nach den
„Gesetzen der moralischen Weltordnung, die über der natürlichen
„liegt, ein Gebet von dem Allmächtigen, an den es gerichtet ist,
„auf eine solche Art erhört werden könne, dafs etwas sich er-
„eigne, das ohne unser Gebet sich nicht ereignet haben möchte.“
Auf jeden Fall kommt es darauf an, einzusehen, dafs und inwie-
fern die Gottinnigkeit und die Gottähnlichkeit des endlichen Ver-
nunftwesens überhaupt, und die reine Gottinnigung, das Gebet,
und darin auch die reine Bitte, ein untergeordnetes endliches im
endlichen Vernunftwesen selbst gelegenes Mitbedingnifs und ein

*) Da diese Lehre aufser dem Zusammenhange der Wissenschaft auch hier nicht deutlicher abgehandelt werden kann, als es bereits in meinen frühern Schriften geschehen, so weise ich auf die bereits oben (156, 312 u. an a. O.) angeführten Stellen derselben hin.

Mitbestimmungsgrund für Gott selbst bei Gottes für jeden Augenblick der Zeit in heiliger Freiheit erfolgender Selbstbestimmung zu seinem unendlichen, die ganze Welt umfassenden individuellen Willensentschlusse oder Rathschlusse, seye und werde; ohne dafs dabei gedacht würde, dafs Gottes schon genommener individueller Rathschlufs im Geringsten durch irgend im Endlichen hinzugekommene Bedingnisse umbestimmt oder verändert werden könne. — Ich hörte einst einen frommgesinnten Prediger, der die Möglichkeit der Gebetserhörungen zeigen wollte, sagen, Gott habe zwar einen unwiederruflichen ewigen allgemeinen Rathschlufs gefafst, aber in Ansehung der individuellen Schicksale der Menschen habe Gott gleichsam Lücken gelassen, welche seine Weisheit, Gerechtigkeit und Güte nach Mafsgabe ihres Verhaltens ausfülle, ohne defshalb jemals das Geringste in seinem Rathe zu ändern. So roh und ungenügend dieses Bild befunden wird, so ist doch darin die Ahnung der hier zunächstwesenlichen ewigen Wahrheit ausgesprochen, dafs das Verhalten und insonderheit auch das Gebet der Frommen ein untergeordneter bedingter Mitbestimmungsgrund des individuellen, unbedingt freien Rathschlusses Gottes für jeden Moment des Einen Lebens seye.

Die innern guten Folgen des Gebetes zur Heiligung und Gottähnlichung des Betenden und Bittenden, worauf Einige dessen Wirkungen haben beschränken wollen, sind zwar offenbar, und dürfen sogar von den Betenden beabsichtet werden, sie sind aber 732
nicht das Erstwesenliche, nicht der innerste Beweggrund und Geist des Gebets, und wir stimmen daher dem Verfasser völlig bei in der Behauptung, dafs dann das Gebet, sofern es Bitte ist, eigenlich für den Besonnenen unmöglich wäre, indem er es „als „ein Experiment ansehn müfste, das sich selbst zerstört, sobald „der Aufgeklärte weifs, was er thut.“ Aber nicht im Mindesten anders oder besser steht es um Den, der sich in dieser Hinsicht auf dem Standpunkte der intellectualen Bildung hält, worauf wir den Verfasser erblicken. Denn da, nach seiner Meinung die menschliche Wissenschaft und Forschung nur nicht beweisen kann, dafs es unmöglich ist, dafs von Seiten Gottes infolge unsres Gebetes Etwas geschehe, — es wird nicht einmal gesagt, ob auf Gottes individuelles Geheifs, oder blofs „nach Gesetzen der mo- „ralischen Weltordnung“, — das ohne unser Gebet nicht geschehn würde: so würde die Bitte eines Menschen der keine positive anderswoher gewonnene Ueberzeugung hätte, dennoch auch von ihm für ein blofses Experiment gehalten werden können, da die Unmöglichkeit des Gegentheiles zugleich mit als unerweifslich gesetzt wird; mithin müfste auch ihn die Frömmigkeit davon abhalten, in seinem Gebete Gott um irgend Etwas zu bitten;

und woher bei dieser Annahme der Unmöglichkeit einer Vernunft-Entscheidung hierüber die heilige Begeisterung, das unbedingte Vertrauen, die reine Hoffnung der Erhörung dem Gott Bittenden kommen sollte, ist nicht abzusehen. Freilich lehrt der Verfasser, daſs sein Vernunftglaube über diese Bedenklichkeiten hinwegsetze; aber, wodurch und wie, lehrt er nirgends. Auch kommt es hier, wo „Ideen zu einer haltbaren Religionsphilosophie" dargeboten werden, zunächst vielmehr darauf an, was der Mensch auch über diesen heiligen Gegenstand wissen, als was er glauben und hoffen kann; obschon auch dieſs Letztere ein würdiger Gegenstand wissenschaftlicher Forschung ist.

„Aber", hören wir weiter, „so lange es Religionen giebt, ist „das eigentliche Gebet einer ihrer wesentlichen Bestandtheile ge„wesen"; und, fügen wir hinzu, wird es seyn, und immer mehr und inniger werden; und die immer reinere und innigere Bitte wird sich immer mehr der ganzen Gottinnigung unterordnen, sie wird immer gottergebener, selbstverzichtsamer, immer mehr von aller absondernden Selbstheit rein werden; weil in der zu höherer Gottinnigung, Gottähnlichkeit und Gottvereinigung gelangten Menschheit der gottinnige Mensch immer inniger und immer stetiger, ununterbrochner vor Gott, in Gottes innerer Gegenwart wandeln, sich selbst nach Geist, Gemüth, nach Wollen und Wandel immer strenger vor Gott prüfen, und seines Herzens Wünsche immer reiner, gottergebner in Gottes beseligender Gegenwart fassen, und Gottes heiligem und seligem Rathschlusse
733 anheimstellen wird. „Unwiderstehlich", sagt der Verfasser, „dringt „das Gebet auch aus dem aufgeklärten wahrhaft religiösen Bewuſst„seyn hervor", und zwar, setzen wir hinzu, um so herzlicher und gehaltvoller, als das Bewuſstseyn wahrhaft [gebildet], das ist wahrhaft gotterleuchtet ist, und als die bejahigen (positiven und affirmativen) Grundbedingungen in Erkenntniſs, Gefühl und Willen dabei wirksam sind, nicht bloſs die vom Verfasser erwähnten negativen und formalen. „Nirgends, wo es sich natür„lich entwickelt, hat es zum Zwecke, das Vertrauen zur gött„lichen Vorsehung zu stärken; es geht vielmehr aus diesem „Vertrauen hervor." Aber der Gottinnige darf es gleichwohl auch beabsichtigen, daſs durch stetes Wandeln vor Gott in der seligen Gegenwart Gottes, durch reine so wenig als möglich unterbrochne Gottinnigung, auch im Gebet, er sich immer reiner und immer mehr in Aehnlichkeit mit Gott vollende, und auch immer reineres und stärkeres Glauben, Vertrauen und Hoffen zu Gott gewinne. — „Und des eigentlichen Gebetes Ziel ist wirkliche Erhörung einer „bestimmten oder unbestimmten Bitte um dieses, oder jenes „besondre Gut, das denn freilich auch etwas in unsrer eignen

„Gesinnung seyn kann.“ Allein hierin ist selbst das Ziel der gottinnigen Bitte, viel zu beschränkt gefaſst. Denn das Erstwesenliche der Bitte an Gott, ist die Bitte um alles individuelle Gute für alle endliche Wesen, und dann erst Bitte „um dieses „oder jenes besondre Gut“; dann zuerst die Bitte um das individuelle Gute für die Menschheit dieser Erde und für jeden Nebenmenschen, für sein Volk, seine Familie und Freunde, und dann auch für sich selbst. Aber das eigenthümlich Wesenliche jeder Bitte um ein individuelles besondres Gut, ist die Bedingniſs: wenn und sofern es dem göttlichen individuellen Rathschlusse gemäſs, also ein wahres Gut, für den Bittenden selbst und in allen Beziehungen für Alle ist; dann die gänzliche Verzichtung in unbedingter Ergebung an Gott, und die Bitte, daſs Gott das Gewünschte versage, wenn es vor Ihm nicht gut ist, daſs es gewährt werde. Denn der Fromme erkennt nur Das auch für ihn gut, und wünschenswerth, was vor Gott, nach Gottes individuellem alle Wesen weise, gerecht und in Liebe umfassenden Rathschlusse gut ist: wie schwer, wie schmerzlich es auch ihm, in seiner Selbstheit falle. Und das sich erst nach allen diesen Grundbedingnissen einfindende Kennzeichen des echten Bittens von Gott ist, daſs der Bittende die Erhörung seines Gebetes nicht danach beurtheilt, ob ihm das Gebetene zu Theil wird oder nicht; sondern daſs er, welches von beiden auch geschehe, gewiſs ist, daſs Gott seine Bitte, wenn und so fern er recht gebetet, erhört hat, sey es nun daſs Gott individuell einwirkend, oder bloſs zulassend, den Gegenstand seiner Bitte gewährte oder versagte.

„Wer nun“, heiſst es ferner, „behauptet, daſs das Gebet 734
„dieses Ziel nicht erreichen könne, rühmt sich einer Einsicht, „die über die Grenzen des menschlichen Wissens hinausreicht“; oder vielmehr, würden wir sagen, er rühmt sich einer bloſsen Behauptung als Einsicht, welche die philosophische Religionswissenschaft als Irrthum nachweist, indem selbige mit affirmativen und positiven Erkenntnissen des Gegentheils streitet, welche eben diese Wissenschaft deductiv und synthetisch beweist. Denn, daſs die positive Entscheidung die Grenze des menschlichen Erkenntniſsvermögens überschreite, behauptet zwar der Verfasser, hat es aber nicht bewiesen, und wird den Beweis für immer schuldig bleiben; nicht zu gedenken, daſs er, nach seinem eignen Bekenntniſs (S. 403) zu der Bejahung des Gegentheils nicht durch eine Erkenntniſs, sondern durch einen Glauben, der, als „theoretisches Vertrauen“ (115), wie alles Erkennen und alles Vertrauen, nach der Lehre des Verfassers „auf den Elementen der Erkenntniſs im Selbstbewuſstseyn und zuletzt in dem Ver-

trauen der sich selbst erkennenden endlichen Vernunft auf sich selbst beruht, und sich folglich auch mit der Idee des Absoluten (223 f. und S. 365 B.) in einem alle Begriffe überwältigenden Gefühle verliert" *), befugt zu seyn erklärt. Keinesweges denken wir gering von diesem Zustande des zuversichtlichen Glaubens, der auf der in sich selbst gewissen Vernunftahnung der göttlichen Wahrheit dennoch beruht, und von dem Gefühle, welches vielmehr von dieser Vernunftahnung geweckt und belebt wird, als dafs diese sich in selbiges verliere; im Gegentheil, wir erkennen diesen Zustand des Geistes und des Gemüthes als einen wesenlichen Anfang der religiösen Bildung und des religiösen Lebens. Aber die falsche Ansicht über den intellectualen Grund und Ursprung dieses Glaubens, und die grundlose Anmafsung, wonach dieser Zustand des ahnenden Vernunftglaubens für das Urmafs aller menschlichen Erkenntnifs von Gott und göttlichen Verhältnissen der Vernunft selbst untergeschoben wird, und wonach der Vernunft selbst und der an sie ergehenden Offenbarung Gottes selbst, willkührliche Grenzen gesetzt werden: diefs ist Beides weder der Vernunft, noch dem Verstande gemäfs, noch mit der Gottinnigkeit und Frömmigkeit selbst einstimmig. Diefs Beides ists auch zunächst, was unsere Lehre von der Lehre *Jacobi's* und unsers Verfassers unterscheidet und scheidet, obschon wir in den positiven Behauptungen von Gott und göttlichen Dingen, welche sich in ihrer Lehre finden, mit ihnen in den Hauptpunkten übereinstimmen.

Aus den im Vorigen dargestellten Gründen müssen wir auch dem Verfasser die Befugnifs absprechen, über die philosophische Lehre vom Gebete die Entscheidung zu geben, womit er diesen Abschnitt schliefst. — „Die wahre Philosophie rechtfertigt also „auch in dieser Beziehung einen Glauben, der anfängt, wo das „Wissen und Begreifen aufhört. Sie läfst das Gebet gelten für „das was es ist; für ein Geheimnifs zwischen dem Ewigen und
735 „den endlichen Geistern, die ihm vertrauen." Da es der Verfasser in seinen Gedanken vom Gebete, die er für die letzten

*) Nach B. (S. 255 B.) ist der Glaube in der Vernunft selbst gegründet, das ist, näher, im Vertrauen auf die Vernunft (S. 255 B.), welches, auch nach *B.'s* Lehre, ein Gefühl ist; also ist nach ihm der Glaube schon in dieser Hinsicht auf ein Gefühl gegründet. Dazu kommt aber noch, dafs sich der Glaube zunächst nach ihm, auf das Gefühl der moralischen Würde (S. 264 B.) stützt, welches nicht täuschen könne; wozu auch noch dasjenige bestimmte Gefühl kommt, „welches mit der begeisternden Idee Gottes verbunden ist, „welches zwar mystisch, aber nicht blind ist" (ebendaselbst), indem man dieser Idee vertraut. Man vergleiche hierüber auch noch die (auf S. 88, 143, 280 und S. 299 B.) enthaltenen Erklärungen des Verfassers über das Verhältnifs des Glaubens zum Gefühle.

Entscheidungen der wahren Philosophie hält, nicht weiter bringt, als bis zu der unbewiesenen Meinung, die Philosophie zeige, daſs es unmöglich ist, die Unmöglichkeit der metaphysischen Wirkung des Gebets, und der Erhörung der Bitte zu beweisen, so wird weder irgend ein Philosoph, noch ein Vernunftglaubiger, dieſs für eine „*Rechtfertigung*“ des Glaubens daran halten; denn selbst dann wäre diese Rechtfertigung noch nicht vollendet, wenn der Verfasser mittels seines discursiven Räsonnements die Möglichkeit dieser Wirkung des Gebets und der Gebetserhörung durch positive und affirmative Gründe dargethan hätte; vielmehr wäre zu dieser Rechtfertigung der Erweis der Wirklichkeit als nothwendige ewige Wahrheit, erforderlich. Nach unsrer Ueberzeugung leistet nun wirklich die Philosophie diese Rechtfertigung in bejahender befriedigender Beweisführung; — sowie sie überhaupt den schauenden und den ahnenden Vernunftglauben nach seiner Idee und seinen Bedingungen in wissenschaftlicher Tiefe erkennt, und lehrt, daſs der vollendete Glaube da anfangt, wo auch das vollendete Wissen, und der ahnende Glaube da, wo auch die Ahnung; sie lehrt, daſs der Glaube eben darin besteht: das besondere und untergeordnete Wesenliche in Gott, welches nur erst im Allgemeinen erkannt oder geahnet wird, mit Ueberzeugung als an, in, unter und durch Gott Bestimmtes und Geordnetes anzuerkennen, ohne noch die Erkenntniſs des Untergeordneten selbst weiter ausgeführt zu haben, noch insbesondre dessen wesenliche Beziehungen und Verbindungen in und zu Gott bestimmt zu durchschauen; mag nun das in seiner wesenlichen Beziehung zu Gott Geglaubte ein Ewigwesenliches oder ein zeitlich Individuelles seyn, — mag es vom endlichen Geiste nur jetzt nicht, oder nur in diesem Erdenleben nicht, oder sogar in Ewigkeit nicht in eigner Anschauung erkennbar und durchschaubar seyn (118 f., 398). Die Philosophie lehrt ferner, je reicher und tiefer die wissenschaftliche Erkenntniſs, desto reichere und tiefere Grundlagen und Anfänge gewinnt in ihr und durch sie der Glaube; ja desto reicher und inniger wird dadurch auch der ahnende Vernunftglaube belebt, — denn die Vernunftahnung des Wahren eilet immer dem gesetzmäſsig forschenden, die Wissenschaft erbauenden Geiste voraus. — Finge dagegen der Glaube an, wo die Wissenschaft endet, so wäre es auch gänzlich unmöglich, den Glauben durch Wissenschaft rechtfertigen zu wollen, man müſste denn die unwissenschaftliche Meinung, daſs die Philosophie hierüber nichts entscheiden, wenigstens die Unmöglichkeit dieser göttlichen Verhältnisse nicht beweisen könne, für eine Rechtfertigung halten. — Allerdings ist das Gebet von einer Seite ein Geheimniſs zwischen Gott und dem Menschen. Die Philosophie, 736

welche die Idee und die Bedingungen der Gottinnigung, des Gebetes und der Bitte lehrt, beweist es selbst, dafs das individuelle Verhältnifs des Betenden zu Gott ihm in Ewigkeit ein Geheimnifs bleiben werde, wenn auch Gott seinen Geist mit individueller Belehrung hierüber erleuchtet, und sein Herz mit individueller Einwirkung erwärmet; denn nie vermag dennoch der endliche Geist das Geringste, auch von Dem, was ihm Gott gewährt oder versagt, in der unendlichen Tiefe der Individualität zu erkennen, worin eben dasselbe als in dem göttlichen individuellen Rathschlusse enthalten, von Gott selbst erkannt und in Gottes seliges Gefühl aufgenommen ist. Ja selbst die ewige Idee der Gottinnigung, des Gebetes und der Bitte ist nach ihrer unendlichen Tiefe ein nie zu erschöpfendes Geheimnifs für jeden endlichen Geist, obschon sie nach ihrer ganzen, ungetheilten Wesenheit, und nach ihren obersten Hauptmomenten vollständig erkannt werden kann. Der wissenschaftliche Denker, der schon als solcher religiös ist, und es im Fortbilden der Wissenschaft immer inniger wird, lebt, den Menschen verborgen, im Innern des Geistes und Herzens in so stetiger Gottinnigkeit, und Gottinnigung, als er bei seiner Endlichkeit und in der Weltbeschränkung erringen kann; er weiht seinen Geist und sein Herz in steter Reinigung zu einem Heiligthume Gottes, auch ihm ist seine Gottinnigung und sein Gebet, sowie sein ganzes Lebenverhältnifs zu Gott ein seliges, nie zu durchschauendes, unerschöpfliches Geheimnifs, eben weil die unendliche Wesenheit der Religion ihm die offenbare Gewifsheit ist.

737 „*Die Unsterblichkeit der Seele.*"

Ohne allen Uebergang eröffnet der Verfasser die letzte Abhandlung seines Werkes mit folgender Behauptung.

„Die wahre Religion nach dem Princip des reinen Theismus „schliefst den Glauben an persönliche Unsterblichkeit des denkenden und empfindenden Geistes, der das Bewufstseyn des Göttlichen in sich trägt, so unerläfslich in sich, dafs sie ohne diesen Glauben sich selbst zerstört. Diefs zu beweisen ist die „letzte Aufgabe der Religionsphilosophie."

Allerdings ist die Religion des Menschen ohne die Ueberzeugung von der stetigen Fortdauer des Geistes als individuellen Vernunftwesens in der unendlichen Zukunft, und die Religionsphilosophie ohne die wissenschaftliche Erkenntnifs davon, unvollendet. Gleichwohl kann nicht behauptet werden, dafs ohne diese Ueberzeugung für den Menschen überhaupt keine Religion,

und ohne zu dieser Einsicht hindurchgedrungen zu seyn, überhaupt keine Religionsphilosophie möglich sey. Denn das Erstwesenliche der Religion selbst ist Erkenntniſs und Gefühl Gottes und des Menschen, als endlichen Vernunftwesens in, unter und durch Gott und in seinem Verhältnisse zu Gott, und dann der reinsittliche Wille und das Vollbringen des Guten als des Göttlichen. Alles Dieſs aber kann erkannt und anerkannt werden, ohne daſs die der Zeit nach unendliche Fortdauer des Geistes als Einselwesens bereits eingesehen und anerkannt ist, und ohne daſs dazu diese Einsicht und Anerkenntniſs erfordert wird. Religion als ganze Einsicht, Gemüthstimmung, Gesinnung und Art zu handeln, ist nicht von irgend einer untergeordneten einselnen Lehre und Einsicht, ihrem Daseyn und Wirken überhaupt nach abhangig, obschon alle Einsellehren ihr selbst untergeordnet wesenlich sind, und sie ohne selbige nicht durchgebildet, nicht im Innern vollendet ist. — Warum aber der Beweis dieser vom Verfasser soeben ausgesprochnen Behauptung gerade die letzte Aufgabe der Religionsphilosophie seyn soll, hat Derselbe nicht angezeigt.

Der Verfasser knüpft die Lehre von der unendlichen individuellen Fortdauer des endlichen Geistes, die man Unsterblichkeit nennt, an die Lehre von des Menschen „überirdischer Bestimmung.“ Bereits oben (622 f.) haben wir bemerkt, daſs der Verfasser sich hierüber sehr unbefriedigend erklärte; und auch hier findet sich keine gründliche Erörterung davon. „Was wir überhaupt „unsre Bestimmung nennen dürfen, können wir nicht anders erkennen, als aus den Bestrebungen, die aus unsrer Natur, das „heiſst hier, aus der ganzen Eigenthümlichkeit unsers individuellen Daseyns hervorgehen.“ — Vielmehr, da unsre Bestimmung eine ewige, über alles Individuelle als solches und sofern es zeitlich ist, erhabene, und ebendeſshalb für die unendliche Zeit, sowie für jeden Moment gültige ist; da vielmehr umgekehrt alles 738
Individuelle in uns nur durch unsre Freiheit in Anerkenntniſs unsrer ewigen Bestimmung gewollt, gebildet, erkannt und gewürdigt werden kann: so ist es ganz unmöglich, auf dem vom Verfasser angezeigten Wege die Bestimmung des Menschen zu erkennen. Was ist so schlecht, und der ewigen Bestimmung des Menschen so widersprechend, so unwürdig, was nicht „aus der ganzen „Eigenthümlichkeit des individuellen Daseyns des Menschen her„vorgegangen“ wäre. — Dieser Empirismus ist ebenso unmöglich die Grundlage der Erkenntniſs der ewigen Bestimmung des Menschen, als er irreleitend und gefahrvoll ist. Vielmehr muſs die ewige Bestimmung des Menschen auf ewige Weise erkannt werden, vor und über allem Individuellen, als das für alle Individualität in Ewigkeit geltende Ziel und Gesetz; und erst in der

ewigen Erkenntnifs der ewigen Bestimmung vermag der Mensch auch seine zeitlich individuelle innere und aüfsere Bestimmung zu finden, zu erfassen, zu verstehn und zu würdigen, und zugleich zu beurtheilen, welche von seinen gegenwärtigen Neigungen und Bestrebungen taugen, und welche davon verwerflich sind. Die ewige Bestimmung des Menschen aber kann nur in der Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes, und des Menschen als in, unter und durch Gott und als im Verhältnisse zu Gott bestehenden und lebenden Wesens erkannt werden; wo dann allerdings auch die wissenschaftliche Einsicht in das der Zeit nach unendliche individuelle Daseyn des endlichen Geistes mitgewonnen wird, welches man sehr ungenügend, blofs in Beziehung zu der Sterblichkeit des Menschenleibes, die Unsterblichkeit nennt. — Der Verfasser aber läfst es bei dieser Behauptung bewenden, ohne zu zeigen, wie man auf dem von ihm empfohlenen Wege zur Einsicht in die menschliche Bestimmung gelange; sondern er wendet sich vielmehr zu der Erklärung, inwiefern unsere Bestimmung eine irdische und überirdische seye. „Unsre moralische „Bestimmung", sagt er, „ist eine irdische insofern, als sie in den „menschlichen Organismus eingeschlossen ist, der mit der physi- „schen Zeugung anfängt und durch den physischen Tod zerstört „wird." Dafs der *menschliche* Organismus mit der Zeugung anfangt und durch den physischen Tod zerstört wird, ist eine gänzlich unerwiesene Annahme; die Erfahrung zeigt durchaus nur Entstehn und Vergehn des aüfserlich erscheinenden organischen Gebildes als Productes der organisirenden Natur, und nicht einmal das Entstehn desselben mit der Bestimmtheit als das Vergehn. Vielmehr aber ist unsre *moralische* Bestimmung *irdisch* nur insofern, als wir auch in diesem Lebengebiete, und in dieser Lebenzeit, das göttlich Gute auf eigne einsig individuelle Weise wollen und darleben, und auch aufser uns fördern sollen. Sowie die Erde ein Glied des leiblichen Weltganzen, und die auf selbiger
739 lebende Menschheit ein Glied des unendlichen Geisterreiches und des unendlichen Menschheitreiches in Gott, also ist auch diese Lebenszeit dieser Menschheit, und darin diese Lebenszeit jedes einselnen Menschen ein Glied der Einen unendlichen Lebenszeit, worin das Eine Gute dargelebt werden soll. Wie die ewige, göttliche Bestimmung des Menschen in den menschlichen leiblichen Organismus eingeschlossen seye, ist garnicht abzusehen. Der Verfasser, der seinen Gegnern fehlerhafte Bildlichkeit des philosophischen Ausdruckes immerhin Schuld giebt, bedient sich doch selbst zumeist nur bildlicher Ausdrücke, selbst dann, wo er klar und unbildlich reden sollte, und wo er es sogar in der Volksprache recht füglich könnte. — Die Entwickelung des Geistes

und Gemüthes, und des ganzen Lebens des Menschen hangt allerdings mit ab von der Entwickelung des leiblichen Organismus; — aber nur zumtheil und nur auf untergeordnete Weise.

„Alles Gute“, sagt der Verfasser zunächst, „das wir als „Menschen zu thun vermögen, ist an die Gesetze dieses Organis„mus gebunden, der eben dadurch auch eine moralische Würde „erhält, daſs die aus ihm hervorgehenden und zu unserer mensch„lichen Natur wesentlich gehörenden Triebe auch dem vernünfti„gen Willen eine natürliche Richtung geben, der wir folgen „müssen, wenn wir, wie wir sollen, unsre ganze Natur zu ver„edeln und auch auf Andre so zu wirken streben, daſs wir zu „Veredlung des menschlichen Daseyns überhaupt das Unsrige „beitragen.“ Es ist aber nicht also, daſs alles Gute als solches an die Gesetze dieses Organismus überhaupt gebunden ist, sondern es ist nur auf untergeordnete Weise und nur zumtheil dadurch mitbedingt. Der sittliche Mensch soll sogar das Bestehen und das Wohlseyn des Leibes der Idee des Guten, und dem Wollen und Vollbringen des ihm im wirklichen Leben individuell gebotenen Guten unterordnen; er soll vielmehr umgekehrt das Bestehn und das Wohlseyn des Leibes als an das Gesetz des Guten gebunden erkennen und demgemäſs sich verhalten; er soll überall da, wo leibliche Triebe, und der Trieb das Leben und das Wohlseyn des Leibes zu erhalten, dem individuell gebotenen Guten widerstreiten, diesen Trieben nicht folgen, und dann und insoweit dem Gesetze dieses leiblichen Organismus geradehin zuwider, Schmerz und Tod willig übernehmen. Dieses schlieſst nicht aus, daſs der gottinnige sittliche Mensch auch das Leben, das Wohlseyn, die Gesundheit, Kräftigkeit und Schönheit des Leibes als auch an sich göttlich wesenlich, das ist als gut und schon deſshalb, aber auch weil der Leib Organ des Geistes und des Gemüthes und mit dem Geiste innig vereint ist, als zur organischen und harmonischen Vollendung des ganzen Menschen, wesenlich gehörig erkenne und pflichtmäſsig besorge. — „Aber“,
vernehmen wir weiter, „in seiner Wurzel ist doch, wie wir ge- 740
„sehen haben, das wahrhaft Gute das überirdische Göttliche und „Heilige, auf das alle wahre Religion sich bezieht. Dieses Gött„liche und Heilige ist das höchste Ziel aller unsrer geistigen Be„strebungen, die aus der Vernunft hervorgehen. Im Bewuſstseyn „dieser Bestrebungen erkennen wir unsre überirdische Bestim„mung.“ Vielmehr umgekehrt, nur dadurch, daſs wir uns unsrer göttlichen Bestimmung inne sind, sind wir auch fähig, diese Bestrebungen zu fassen, zu hegen, und uns in ihnen zu erhalten. — Nicht nur in seiner Wurzel, sondern in seinem Stamme, seiner Krone, seiner Blüthe und Frucht ist auch das menschliche Gute

das Göttliche, mit Gottes heiligem Willen und Wirken Uebereinstimmende. Das Gute, als solches, nach seiner ganzen ungetheilten Wesenheit ist ganz und gar nicht irdisch, wenn irdisch heifsen soll: „in den menschlichen Organismus eingeschlossen", und durch was für andre bildliche Ausdrücke weiter die Bedingtheit und Abhangigkeit des Guten vom Leiblichen mag ausgedruckt werden. Sondern blofs die äufsere Verwirklichung und Darstellung des rein und vom Leiblichen unabhängig gewollten und erstrebten Guten ist zumtheil und untergeordneterweise auch leiblich mitbedingt. Heifst aber *irdisch*, was sich wesenlich auf das Leben dieser Erde bezieht, so umfafst die ewige Bestimmung des Menschen ebenso auch dieses Erdenleben, als überhaupt das Leben des endlichen vernünftigen Wesens unter allen gedenklichen Verhältnissen und Bedingnissen der Zeit, des Raumes und der Kraft. Und soll *überirdisch* heifsen, was überhaupt, nicht blofs für diese Erde, sich auf solche Bedingnisse nach Zeit, Raum und Kraft, welche dem endlichen Vernunftwesen zu seinem Leben erforderlich sind, bezieht: so ist allererst die Frage, ob die Gestalt des Lebens des endlichen Vernunftwesens als Menschen, das ist, dafs es mittels des höchsten organischen Leibes, der ihm Spiegel des leiblichen Weltall und Werkzeug ist seiner Wechselwirkung mit dem Leben der Natur und mit dem Eigenleben andrer mit ihm als Menschen vereinter Vernunftwesen, — ob diese Gestalt des Lebens eine nur einmalige und vorübergehende, oder eine in der unendlichen Vorzeit und Nachzeit periodisch erneuerte seye, und zwar entweder ohne Dazwischenkunft eines andern Verhältnisses des individuellen Geistes zur Natur und zu andern Geistern, oder mit einer solchen? — Die Benennung der menschlichen Bestimmung als *überirdisch* ist mithin unbestimmt, und unklar. — Freilich ist des Menschen Bestimmung über den Umfang dieses Erdenlebens, ja über das in seiner Art unendliche Leben des leiblichen Weltall erhaben: aber sie umfafst mit ihrem heiligen Gebote auch dieses Erdenleben; denn auch diese Erde
741 ist ein Theil des Weltganzen oder des Himmels, auch diese Lebenzeit ein wesenlicher Theil der Einen unendlichen Lebenzeit, und die ewige, das ist die unzeitliche Wesenheit ist ebenso vor und über dieser irdischen Zeitlichkeit, als vor und über der unendlichen Zeit; sie hat, als das Gute das dargelebt werden *soll*, dieselbe unbedingte Gültigkeit für diese als für die unendliche Lebenzeit; und das in dieser Lebenzeit zur Wirklichkeit gebrachte Gute und Schöne ist ebenso das in der Zeit durch Freiheit auf ewige Weise zur Wirklichkeit gebrachte Ewigwesenliche, als das, was in jeder künftigen Zeit in jedem künftigen Lebenkreise kann dargelebt werden sollen. In dem vereinselten, unklaren Gedanken

des Ueberirdischen liegt übrigens der Gedanke einer künftigen
Zeitdauer des individuellen Vernunftwesens, geschweige einer
unendlichen, keineswegs. Auch ist es nicht genug, das wahrhaft
Gute als das Göttliche zu bezeichnen und anzuerkennen, um
einzusehen, dafs die Idee der Darstellung des Guten durch die
einselnen Vernunftwesen unendlichzeitige Fortdauer jedes einselnen
Vernunftwesen oder Individuum in sich fasse. Es ist schon oft
der Gedanke geaüfsert worden, dafs während alle Individuen als
solche vergehn, während immer neugeschaffene sie ersetzen, doch
alle und jede an ihrem Theile die unendliche göttliche Bestimmung
der unendlichen, unsterblichen Gattung erfüllen, deren Vollendung
der eigenliche Zweck Gottes seye. — Vergeblich sieht
man sich auch in der vorliegenden Schrift des Verfassers nach
Belehrung darüber um, was denn eigenlich das Gute seinem Inhalte
nach, und inwiefern dieser Inhalt göttlich seye; und schon
defshalb haben die eigenlichen Gründe der zeitlich-unendlichen
Fortdauer aller endlichen Vernunftwesen nicht entwickelt werden
können.

Der Verfasser sagt zwar (S. 408) ferner: „Wir glauben also
„an eine solche überirdische Bestimmung, indem wir der Idee
„des Göttlichen vertrauen, also auf dieselbe Art, wie wir an den
„wahren Gott glauben, dessen Wirklichkeit kein menschlicher
„Verstand durch Schlüsse erkennt, die ohne die entscheidende
„Kraft der Idee des Göttlichen sich Beweise nennen dürfen.“
Es ist aber klar, dafs wir nicht auf dieselbe Art, als wir Gott
erkennen, und als wir an Gott glauben, auch wissen und glauben
können, dafs wir zu einem der Zeit nach unendlichen Darleben
des Guten bestimmt und berufen sind; denn Dieses ist nur ein
endliches und untergeordnetes Wesenliche, welches erst, und
zwar lediglich, in der Erkenntnifs Gottes und in dem Glauben
an Gott gegründet, und dadurch bedingt ist. Gott aber wissen
und an Gott glauben wir unbedingt, — alles weitere Wissen und
Glauben ist bedingt. Nicht der Idee des Göttlichen können und
sollen wir vertrauen, sondern lediglich Gotte selbst gebührt unser
ganzes, unbedingtes Vertrauen. — Zwar ist es möglich, den auch
zeitlich-unendlichen Beruf zum Göttlich-Guten fürs erste in der
Ahnung Gottes auch nur zu ahnen, und auch insofern an diesen 742
Beruf nur ahnend zu glauben. Aber es ist selbst ein wesenlicher
Theil dieses Berufes, selbigen in Gott zu erkennen und zu wissen;
und erst dann ist es möglich, dafs wir auch dieses unser
individuelles Leben auf Erden, welches wir geschichtlich in seinem
Ursprung und Zusammenhange in höheren Lebenganzen in Gott
nicht kennen, als Theil jenes der Zeit nach unendlichen Berufes
anerkennen, mithin auch, dafs wir als individuell hier auf Erden

lebende Vernunftwesen an diesen unsern bestimmten individuellen Beruf, und an dessen individuelle Wesenheit in höheren individuellen Ganzen und Ordnungen des Einen unendlichen Lebens in Gott, zuversichtlich *glauben*.

„Als Gefühl", setzt der Verfasser sogleich hinzu, „entspringt „auch dieser Glaube an unsre überirdische Bestimmung. Aber „so lange er als bloſses Gefühl wirkt, kann er sich mit mancher-„lei taüschenden Gefühlen so vermischen, daſs kaum eine Spur „seiner Abstammung aus der Vernunft erkennbar bleibt. Dem „Verstande kommt also das Geschäft zu, auch diesen Glauben „aufzuklären und vor Verirrungen zu sichern." Wir haben allerdings auch ein Gefühl dieses unbedingten göttlichen Berufes, sobald wir ihn in klarem Gedanken ahnen oder erkennen; aber ohne diese intellectuelle Grundlage der Anerkennung seines göttlichen Berufes im Geiste, ist auch der Mensch sich dessen nicht inne im Gemüthe; wie die Jahrtausende der Geschichte der Menschheit, und die Geschichte jedes einselnen Menschen, beweisen. Der Glaube des Menschen an seine Bestimmung kann sowenig, als irgend ein Glaube bloſs im Gefühl entspringen, bloſs als Gefühl wirken; und wehe dem Menschen, der seine Bestimmung nur im Gefühle aufsucht, und sich in Ansehung seiner Pflicht überwiegend durch Gefühle bestimmen und leiten läſst. Ob nun der Verfasser gleich diesen Glauben als aus der Vernunft entsprungen betrachtet wissen will, so läſst er ihn doch gleichwohl auch aus dem Gefühle entspringen, es scheint also dabei die Vernunft nicht als Erkenntniſsvermögen gedacht zu werden; obgleich es wieder an andern Stellen (früher 597 f., und zuletzt wenige Zeilen zuvor) hieſs, daſs der Glaube in der indemonstrablen Kraft der Idee des Göttlichen beruhe, die dann doch immer entweder als Erkenntniſs, oder wenigstens als Ahnung reiner Erkenntniſs im endlichen Vernunftwesen gegenwärtig seyn muſs. Und wenn daher der Verfasser dem Verstande das Geschäft zuweist, auch diesen Glauben aufzuklären und vor Verirrungen zu sichern; so ist leicht zu erkennen, daſs vielmehr lediglich die Vernunft, und unter ihrer Leitung untergeordneter Weise der Verstand, der nur Eine ihrer Functionen ist (609 N.), dieses Geschäft vollführen kann; indem die gewünschte Aufklärung und Sicherung vor Verirrungen zwar durch bloſs ahnende Erkenntniſs
743 vorläufig begonnen, aber nur durch Vernunftwissenschaft das ist durch Philosophie, durch Geschichtwissenschaft und durch Philosophie der Geschichtwissenschaft in Verbindung, für die Menschheit und für den Einselmenschen gründlich angefangen und bis zu der auf Erden erlangbaren Vollendung fortgeführt, obschon niemals beendiget, werden kann. Ohne Vermittelung der erken-

nenden Vernunft bleibt das Gefühl für alle Gegenvorstellungen des Verstandes taub und ungehorsam; der Mensch, der sich dem blofsen Gefühle hingiebt, welches er als warm empfindet, betrachtet den Verstand, den er dann kalt nennt, als seines Herzens verächtlichen, gemeinen Gegner. — Der Weg zum menschlichen Herzen ist das Licht göttlicher Vernunfterkenntnifs, und die heilige göttliche, vermittelnde Kraft es zu reinigen und zu leiten und zu bilden, ist die Wissenschaft.

Anstatt dafs nun der Verfasser die von ihm überirdisch genannte göttliche Bestimmung des Menschen nach ihrem Inhalte und nach ihrer wesenlichen Form darthun und entfalten sollte, um zu zeigen, dafs und warum sie nur unter Annahme der zeitlich unendlichen Fortdauer der Individuen als erreichbar gedacht werden könne, läfst er sich ebenfalls, sowie zuvor bei allen andern Materien, blofs auf aphoristische Betrachtung einselner Fragen ein. „Wir können uns“, heifst es (S. 408), „die überirdische „Bestimmung denken entweder als eine ins Unendliche fortschrei- „tende *Vervollkommnung* unsrer vernünftigen Individualität, oder „als ein *Zurücksinken* dieser Individualität in das Unendliche und „Göttliche, aus dem sie entsprungen ist.“ Hier ist der dritte Fall vergessen, der sich bei diesem blofs problematischen, des Leitsterns der Wissenschaft entbehrenden Herumdenken darstellt: dafs nehmlich gedacht werde, die göttliche ewige Bestimmung des Menschen und der Menschheit bleibe sich in der unendlichen Einen Zeit, in dem unendlichen Einen Leben Gottes unwandelbar gleich, in gleicher Vollkommenheit des Ganzen in jedem Augenblicke, während die einselnen in unendlicher Zeit bestehenden Vernunftindividuen, nach dem Gesetze der Lebenentfaltung, ein jedes periodisch sein individuelles Leben, von neuem beginnend und es bis zu eigenthümlicher Vollwesenheit vollendend, unendlich vielemal eigenthümlich entfaltet. — Der Verfasser hat auch unbemerkt gelassen, dafs sich hier die Frage über das Leben und Bestehen der individuellen Vernunftindividuen vor diesem Erdenleben gerade so wesenlich aufdringt, als die Frage über ihr Leben und Bestehen nach diesem Leben. Wahrscheinlich wird der Verfasser auch hier den Rath geben, sich in solche Speculationen nicht weiter zu vertiefen; — aber der Mensch, der nach Wissenschaft strebt, und die Menschheit, welche auf der Bahn der Wissenschaft unaufhaltsam fortschreitet, werden auch diesen Rath sicherlich nicht befolgen; denn der göttliche, unauslöschliche Vernunfttrieb giebt einen andern Rath, — den Rath, die wissenschaftliche Forschung nach allen Seiten, ohne Ende, besonnen fortzusetzen. — „In beiden Fällen“, sagt nun der Verfasser, „ist das höchste Ziel unserer vernünftigen Bestrebungen 744

„ein überirdisches. Aber wenn unsere überirdische Bestimmung „ein Zurücksinken unsrer Individualität in das Unendliche ist, „so erlischt die Ichheit, und mit ihr das Bewufstseyn, auf welchem „unser ganzes Wissen und Glauben und unsre ganze moralische „Selbstbestimmung ruht.“ Dafs diese letztere Behauptung ganz ungegründet ist, haben wir im Vorigen ausführlich gezeigt (s. das Sachverzeichnifs unter: *Bewufstseyn* und *Selbstbewufstseyn*). „Das „erlöschende Ich, kann man mit einem Anscheine von metaphy„sischer Gründlichkeit sagen, wird auch dann nicht zu Nichts; „denn sein Wesen bleibt in dem Urwesen, ohne welches es auch „als menschliches Ich nicht existirte. Aber es verschwindet doch „als Ich aus der Reihe der Wesen. Wer also in diesem Sinne „sagt, dafs er an Unsterblichkeit glaube, widerspricht sich selbst, „wenn er die Worte ausspricht: *Ich* bin unsterblich.“ Er widerspricht sich aber nicht, wenn er sagt: das Wesenliche, dessen jetzige Daseynsform das Bewufstseyn ist, ist unsterblich, weil es dann ohne diese Form in seinem Ganzen, oder in einer andern ähnlichen Form, noch fortbesteht. Die Form der Ichheit, kann der Gegner sagen, ist blofs die Form meiner Endlichkeit nicht die Form meiner unvergänglichen Wesenheit; welches schon dadurch erlaütert wird, dafs der Mensch im Erkennen, Empfinden, Wollen und Handeln sich oft und leicht selbst vergifst, und selten an sich denkt, und zwar gerade dann am wenigsten, wenn er in göttlicher Begeisterung gerade das Höchste und Göttlichste, was er vermag, erkennt, empfindet und gestaltet. Dadurch nun, dafs diese Grenze, welche das individuelle endliche Wesen im unendlichen Wesen, und von ihm absondert, aufgehoben wird, so dafs es dann nicht mehr als ein Individuelles Gesondertes da ist, geht weder an ihm selbst, noch auch dem Unendlichen, worin es ist, das Mindeste verloren; — es geschicht dem endlichen Vernunftwesen, wenn es in Gott zurückgenommen wird, wie den Tropfen des Regens, die ins Meer zurückfallen, woraus sie entsprungen; wie den getheilten Lichtstralen, wenn das undurchsichtige Mittel durch dessen Oeffnungen sie als getrennte hindurchfielen, weggenommen, wie den einselnen Farben des durch das Prisma aus dem weifsen Lichte gebrochenen Farbenbildes, wenn sie durch ein anderes Prisma aufgenommen wieder in weisses Licht vereint werden. Das endliche Bewufstseyn, kann der Gegner weiter sagen, vereint sich im Tode wiederum mit dem unendlichen Selbstbewufstseyn Gottes, das endliche Selbstgefühl in das unendliche, selige Selbstgefühl Gottes, sein endlicher Wille wird wesenlich vereint mit dem Einen heiligen Willen Gottes, seine endliche Lebenskraft mit der unendlichen Lebenskraft Gottes. Diesen und noch andere, weit tiefsinnigeren Gedanken,

welche die Lehre von der Vergänglichkeit der Individualität der
endlichen Vernunftwesen bei unendlichem Bestehen ihrer Wesen-
heit in Gott zu erlaütern und annehmlich zu machen scheinen,
kann ebenfalls nur durch noch tiefsinnigere Gedanken im Zu-
sammenhange der Wissenschaft, in directer Einsicht des Gegen-
standes, begegnet werden. Die Argumente des Verfassers reichen
dazu nicht hin.

Daher können wir auch nicht in folgende Behauptung ein-
stimmen. „Die Lehre, dafs das menschliche Ich, das einen Gott
„erkennen und anbeten kann, in Gott zurücksinke, wenn der 745
„Organismus sich auflöst, aus dem es sich physisch entbunden
„hat, ist ein Spröfsling des Pantheismus, und verliert alle Be-
„deutung, wenn sie anders, als pantheistisch, erklärt werden soll.“
Denn wird die Lehre, dafs alles endliche Wesenliche was ist, in
unter und durch Gott ist, Pantheismus genannt, und wird diese
Lehre als untergeordnete Lehre des theistischen Absolutismus
ausgebildet, so wird an dem gehörigen Orte des Systems auch
erkannt, dafs die endlichen Vernunftwesen *als* endliche sich ihrer
selbst stetig inne seyende, in der Einen unendlichen Zeit beste-
hende Individuen sind, weil und sowie Gott als das unbedingte
unendliche Vernunftwesen als unendliches unbedingtes Individuum,
welches Sein selbst auf unbedingte Weise inne ist, erkannt wird.
Die Lehre vom Zurücksinken der Individualität der endlichen
Geister in Gott ist zwar allerdings ein Sprößling des unechten,
voreilig und unbefugt behauptenden Pantheismus, keineswegs
aber des echten wissenschaftlich ausgebildeten Absolutismus; der
vielmehr davon gerade das Gegentheil lehrt. Dagegen der unechte
Theismus, der die Welt und die endlichen Vernunftwesen als
von Gott geschaffen aber als aufser Gott bestehend annimmt,
allerdings, wenn er fehlerhaft ausgebildet wird, gar wohl lehren
kann, dafs die endlichen Geister nur für eine Zeitlang von Gott
geschaffen seyen, wie die Geschichte der Wissenschaft auch an
Beispielen zeigt, dafs Theisten diefs gelehrt haben.

„Nach einer Unsterblichkeit“, sagt der Verfasser bald dar-
auf, „ohne Fortdauer der Persönlichkeit hat noch Niemanden
„verlangt, der nicht in irgend einer Schule des Mysticismus ge-
„lernt hatte, mit sich selbst Verstecken zu spielen.“ Hierauf
könnte der Gegner sagen, dafs es lediglich darauf ankomme, was
wahr sey, nicht, was eben verlangt werde; das Verstecken spie-
len mit sich selbst könne aber weit eher Denen vorgeworfen
werden, welche der armen, und gequälten menschlichen Indivi-
dualität einen übertriebenen Werth beilegen, das Zeitliche über
das Ewige erheben, sich selbst hinter ihre eigenen eiteln Wünsche
und unbefugten Begehrungen versteckt halten, dafs sie ihr wahres

Selbst nicht mehr finden, und sich noch dazu mit dem leeren
Gedanken quälen, wie schmerzhaft und bedauerlich es ihnen seyn
werde, wann sie einst nicht mehr sind. Erwähnt doch der Ver-
fasser selbst (S. 411) eine mystische Theosophie, „die sogar die
„Sehnsucht einer solchen Auflösung des Ich zur Bedingung einer
„wahrhaft religiösen Gesinnung machen will“ — —, „und das
Verlangen nach persönlicher Unsterblichheit für einen Ausbruch
des Egoismus erklärt“; und sucht zunächst (S. 412) zu zeigen,
dafs diese mystische Annahme „entweder auf alle klare Begriffe
Verzicht thue, oder, ohne es zu wissen, pantheistisch seye.“
„Denn ein solches Zurücksinken der Ichheit in Gott ist ein sich
„selbst zerstörender Begriff, wenn das sich selbst erkennende
„individuelle Ich nicht als etwas zum Wesen der Gottheit Ge-
„hörendes gedacht wird, nehmlich als etwas, das aus der Gott-
„heit hervortritt und aus ihr sich entbindet, wenn die göttliche
746 „Urthätigkeit sich in untergeordnete Thätigkeiten zertheilt, und
„dadurch das Reich der Endlichkeit schafft.“ Diefs ist richtig,
sobald man dem Verfasser sein Grundvorurtheil, dafs Welt und
endliche Vernunftwesen aufser Gott, gleichsam für die unendliche
Zeit aus Gott von Gott herausgeschaffen sind und bestehen, zu-
giebt, und sobald jener mystische Theismus ebenfalls diese An-
nahme machte. Wer aber dieses Grundvorurtheil nicht annimmt
„thut“ defswegen noch nicht „auf alle klare Begriffe Verzicht“;
im Gegentheil mufs man, um in eben dieses Vorurtheil zu ver-
fallen, zuvor auf den klaren Grundbegriff Eines, selben, ganzen,
und daher unendlichen und unbedingten Wesens Verzicht gethan
haben, da dieser Begriff durch die Annahme dieses Vorurtheiles
verneint, und unrettbar aufgegeben wird, wie wir oben klar gezeigt
haben (379, 409, 410). Auch gewinnt der sogenannte reine Theismus
dadadurch nichts, dafs nach seiner Grundannahme das Zurücksin-
ken des Ich in Gott wegfällt; weil dagegen nach seiner Grund-
annahme ungewifs bleibt, ob Gott die endlichen Geister für
endliches oder unendliches zeitliches Daseyn geschaffen. — „Nach
„dieser Voraussetzung“, fährt der Verfasser fort, „wäre dann das
„Erlöschen des Ich ein Zurücktreten der göttlichen Urthätigkeit
„aus dem Endlichen in das Unendliche. Aber dann verschwindet
„vor dem Verstande, der diesen Begriff festhält, unvermeidlich
„der eigentliche Gott der Vernunft im Sinne des reinen Theis-
„mus; denn dieser Gott ist keine Urthätigkeit, die eine Welt
„erzeugt, indem sie sich selbst in untergeordnete Thätigkeiten
„zertheilt.“ Gott ist Gott, der Eine Gott; nicht dieser und
jener, nicht der eigenliche und der uneigenliche Gott (95, 545).
— Der theistische Absolutismus lehrt nicht, und sogar der un-
vollkommne einseitige Pantheismus braucht nicht zu lehren, dafs

Gott durch Zertheilung seiner Urthätigkeit die Welt verursache oder „erzeuge.“ Dafs Gott als die Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte Ursache auch gedacht werde als auch seyend die Eine zeitliche Ursache, das ist als seyend die Eine Thätigkeit, und dafs ferner diese Eine Thätigkeit gedacht werde als in sich seyend der göttliche Organismus aller an ihr unterscheidbaren und in ihr enthaltenen besonderen göttlichen Thätigkeiten oder Functionen; — dieser grundwesenliche Gedanke ist ein ganz anderer als der Ungedanke des *Zertheilens* in einseln bestehende und wirkende Thätigkeiten und Kräfte. Auch der Verfasser mufste in Gottes Thätigkeit besondere Functionen, so der Schöpfung der Erhaltung, unterscheiden.

„Die Schöpfung“, fährt der Verfasser fort, „im Sinne des „reinen Theismus ist ein unergründlicher Willensact eines in sich „selbst vollendeten Urgeistes, der nicht aus sich selbst heraus-„gehen, sich nicht in untergeordnete Ichheiten zerspalten, und „eben so wenig sich selbst schöpferisch umbilden, als etwas von „sich selbst abgeben kann. In diesen Weltschöpfer kann nichts „Endliches zurücksinken, weil nichts als ein Theil von ihm aus „ihm hervortreten kann.“ — Als wenn schon gezeigt wäre, oder sich von selbst verstände, *dafs* überhaupt etwas, auf irgend eine Weise, und in irgend einer Hinsicht, aus Gott hervor und heraus getreten seye, oder hervor und heraustreten könne! — Die Schöpfung ist nach dem Verfasser ein Willensact „eines in sich selbst vollendeten Urgeistes“, statt dafs gesagt werden sollte: *des* Urgeistes; denn Gott kann auch als Urgeist nicht angesehen werden als ein Individuum, welches nebst mehren unter denselben 747
Begriff: eines Urgeistes, gehörte. *) Ferner unergründlich kann die Ursachlichkeit Gottes, wonach Gott, im vernünftigen Sinne, der Weltschöpfter genannt werden darf, nicht seyn und genannt werden, weil eben Gott selbst als der Grund aller seiner verschiedenen und unterscheidbaren Wesenheiten, also auch dieser, gedacht und anerkannt wird. Dafs aber der Verfasser die unbedingte, die urwesenliche, die ewige, die zeitliche Ursachlichkeit Gottes, und die Vereinursachlichkeit aus diesen in der Einen unbedingten Ursachlichkeit enthaltenen besonderen Momenten überhaupt nicht unterscheidet, haben wir schon oben erinnert; und

*) Diese Bemerkung könnte leicht Einigen als *unwichtig* erscheinen; wir machen sie auch nicht, um den Verfasser zu tadeln, denn wir wissen sehr wohl, dafs Viele so reden, indem sogar gesagt wird: „ein *Gott*.“ Es bliebe aber diese Art zu reden gleich verwerflich, wenn Alle so redeten. Bei heiligen Gegenständen mufs Alles im Ausdrucke vermieden werden, was die Reinheit und Vollkommenheit des Gedankens, und daher auch des Gefühles, verletzt.

aus diesen Bemerkungen wird der einsichtige Leser abnehmen, inwiefern wir dem Verfasser beistimmen können, wenn er die Verursachung Gottes, wodurch Gott die ganze Welt verursacht, einen Willensact Gottes nennt. Richtig lehrt hier der Verfasser, dafs der schaffende Urgeist nicht aus Sich selbst herausgehen könne, oder richtiger, nicht aus Sich selbst herausgehe *); hätte er aber erwogen, was Diefs eigenlich besagt, so würde er weder lehren, dafs die Welt und die endlichen Vernunftwesen zwar von Gott geschaffen, aber doch aufser Gott, in sich selbst seyend, und mit sich selbst anfangend bestehen, und, dafs Gott dann doch auch in ihnen gegenwärtig seye, welches demzufolge dennoch nicht anders gedacht werden könnte, als dafs Gott in dieser Hinsicht herausgehe aus Sich selbst zu der Welt und den endlichen Geistern aufser Ihm, und so in sie einwirke, obschon hier wiederum gelehrt wird, dafs Gott als thätiger Urgeist nicht aus Sich herausgehen „*könne.*" Dieser Ungereimtheit macht sich der theistische Absolutismus nicht schuldig, da er Welt und alle endliche Vernunftwesen als in, unter und durch Gott erkennt, als in Gott und von Gott als dem Einen unbedingten Wesen und als dem Einen Urwesen verschieden und unterschieden, aber auch als mit Gott als Urwesen wesenlich vereint; wie wir diese Lehre oben kurz ausgesprochen haben (530 ff. und an a. O.). Ebendefswegen aber, weil der theistische Absolutismus das Endliche, auch die zeitliche Individualität der endlichen Vernunftwesen, als
748 ewig in Gott verursacht erkennt, so erkennt er Diefs auch als ewig in Gott bleibend und bestehend, und beweist daher, im wissenschaftlichen Zusammenhange, dafs auch die endlichen Vernunftwesen als individuelle, eigenlebige Wesen ewig sind und in der unendlichen Einen Zeit, als der Einen Gegenwart Gottes stetig bestehen, also ebenso ungeboren als ungestorben und unsterblich sind, dafs sie also nicht ihre Individualität aufgebend jemals in Gott zurückfliefsen, zurücksinken, sich auflösen, oder verlieren, oder wie man sonst die sachliche Verneinung der eigenleblichen Selbstheit, der Individualität oder individuellen Persönlichkeit, nennen möge. Diefs weiter auszuführen, ist uns hier nicht vergönnt. — Wenn dagegen von unserm Verfasser behauptet wird, dafs defswegen in Gott nichts zurücksinken könne, weil nichts aus ihm hervortreten könne, so hätte erst bewiesen werden müssen, dafs diefs der einsige Fall seye. Der Verfasser hat ja aber hier selbst noch einen ganz andern Fall im Sinne, — das Verhältnifs Gottes zur Welt nach seiner Annahme, die er

*) Denn wäre das Herausgehn überhaupt *möglich*, so dafs das Wort: *können*, hier angewandt werden dürfte, so würde auch von Gott gesagt werden dürfen, dafs Gott herausgehn *könne*.

hier folgendermaſsen wiederholt. „Die von ihm, unserm Ver-„stande unbegreiflich, geschaffene Welt besteht nur durch ihn, „aber unter ihm und verschieden von ihm, wie das Werk von „dem Meister"; er hat aber hier sein Stichwort weggelassen: „und zwar auſser ihm"; jedoch ist es in dem Bilde des Werkes und des Meisters mitenthalten. Aber doch sind nicht alle Werke auſser ihrem Meister; — so sind alle Werke der Wissenschaft und der Kunst ursprünglich in ihrem Meister, und bleiben in ihm, auch dann, wenn er an äuſserem, ihm durch ein Höheres vorgegebenem Stoff äuſsere Kunstwerke als Abbilder der inneren darstellt, und die Wissenschaftwerke mittels einer äuſseren Zeichenwelt, die ebenfalls ein Abbild der inneren ist, nach auſsen mittheilt an andere endliche Geister, für die sie doch auch nur da sind, wenn sie selbige durch ihre Thätigkeit zu ihren eignen *inneren* Werken machen. Schon *Kant* hat bemerkt, daſs es nicht hinreichend seye, Gott als Künstler oder Architekten der Welt zu betrachten *). Der theistische Absolutismus stimmt in die letztangeführte Behauptung des Verfassers ein, wenn sie so umgebildet wird: Die von Gott, unserer Vernunft begreiflich, geschaffene, das ist, ewig verursachte Welt, besteht nur durch Ihn, aber in Ihm und unter Ihm, und verschieden von Ihm, wie ein inneres Werk von seinem Meister, dem es im Endlichen ähnlich ist, und mit dem es in Wesenheit verbunden ist und 749
bleibt. — Hieraus meint nun der Verfasser zu folgern: „Ein Er-„löschen der Ichheit im Reiche der Endlichkeit kann also nur „Untergang und Vernichtung dieses Seyns der Ichheit, und kein „Zurücksinken des Geschöpfes in den Schöpfer seyn." Wiewohl, wegen der schwankenden Bildrede: *zurücksinken*, auch diese Behauptung schwankend, und die Grundannahme, daſs das Geschaffene auſser den Schöpfer hinausgeschaffen ist, irrig ist, so folgt doch, Beides zugestanden, noch ganz und gar nicht, daſs das endliche Vernunftwesen als Werk oder Geschöpf Gottes, das angeblich auſser Gott ist und besteht, „und mit sich selbst anfängt (456)", nicht von Gott so geschaffen seyn könne, daſs es im Verlaufe seines Lebens und Daseyns solche Verwandlungen untergehe, wonach die Form der Ichheit an ihm erlösche, seine Wesenheit aber bestehe, oder auch, wonach zwar die Form der Ichheit an ihm bestehe, aber die Erinnerung an die vergangene

*) Schon in der *Dissert. de mundi sensibilis et intelligibilis forma etc.*, 1770, (kleine Schriften, herausgegeben von *Tieftrunk*, B. II, S. 471, § 20) sagt *Kant*: „„*neque est mundi Architectus, qui non sit simul creator.*"" Dann in den Vorles. üb. die philosophische Religionslehre (1817, S. 180): „„Es „„ist auch gut, wenn man in den Begriffen von Gott als dem Architect der „„Welt, und von Gott als dem Weltschöpfer, einen Unterschied macht.""

Persönlichkeit, mit dem leiblichen Organismus verschwinde. — Hierauf wird erwähnt, dafs wenn der Pantheismus ein Zurücksinken der Ichheit in die Gottheit demonstriren oder aus einer mystischen Anschauung deduciren wolle, „das alte mythisch-my-„stische Emanationssystem sich dann mit allen seinen nichts er-„klärenden Metaphern wiederhole.“ So ists; aber mit der angeblich logischen Symbolik des Verfassers, und seinen Bildern und Metaphern, die wir vernommen haben, steht es um gar Nichts anders oder besser.

Nun stellt der Verfasser seine eigne Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes nach seinem gefühlglaubigen Theismus auf. Zuerst wird die Idee der Gerechtigkeit Gottes also (S. 414) zu Hülfe genommen. „Endigt die menschliche Ichheit mit dem irdi-„schen Leben, so bleibt das Misverhältnifs zwischen den Ansprü-„chen, die die moralische Individualität auf eine ihrer würdige „Glückseligkeit macht, und der wirklichen Vertheilung des Lebens-„genusses im irdischen Daseyn, eine beständige Einwendung gegen „den Glauben an eine göttliche Weltregierung. Denn nur eine „lebendige Individualität kann ihres Daseyns sich freuen; nur „einer lebendigen Individualität kann ihr Recht widerfahren.“ Wir erinnern an das schon oben hierüber Gesagte, wodurch dieses ganze Argument vernichtet wird *). Viel eher könnte das Mislingen des Guten und der unvollendete Zustand des Geistes und Gemüthes, in welchem die meisten Menschen leben und sterben, einen Anspruch an Gottes Gerechtigkeit in einem künftigen Leben, und selbst an Gottes Heiligkeit und unendliche Macht zu begründen scheinen. Aber auch diese wahre Erfassung des Lebenszustandes der Menschen auf Erden beweist streng genommen, und aufser dem wissenschaftlichen Zusammenhange mit höherer
750 Wahrheit, nichts. Hat doch z. B. noch *Fichte* behauptet, dafs alle die Menschen, die hier auf Erden zur reinen Sittlichkeit nicht gelangen, als ungerathene Gebilde, mit dem Tode dieses Leibes ganz aufhören, da zu seyn, während nur die zu reiner Sittlichkeit gelangten Geister dann zu einem höheren Berufe in Ewigkeit fortdauern. **) — Auch der Verfasser macht die Unvollendung des

*) Auch der tiefe Sinn der Aussprüche des Apostels *Paulus* ist hier zu erwägen. Römer 9, 14 — 24. (Vergl. *Jesaiae* 29, 26; 45, 19).

**) *Fichte*, die Thatsachen des Bewufstseyns (1817), S. 192 — 201. „„Durch „„den Akt der Erschaffung eines ewigen und heiligen Willens (194) über-„„leben die Individuen den Untergang aller Welten (197). — Die, so den „„Willen nicht in sich erzeugt haben dauern nicht fort (198). — — Die „„Natur erschafft statt derer, die ihre Bestimmung nicht erfüllen, und ver-„„gehen, andere Individuen mit derselben individuellen Aufgabe. Nur das „„Individuum, in dem der Wille zu einem festen und unwandelbaren Seyn „„geworden, schreitet über in die künftigen Welten, u. s. w.““ (S. 199 f.).

Geistes in diesem Leben als Grund der Annahme eines folgenden geltend, indem er sogleich hinzusetzt: „Aber auch nur eine „lebendige Individualität kann ihre moralische Bestimmung da„durch erfüllen, dafs sie fortfährt, dem Würdigen nachzustreben, „das Unwürdige, ohne Berechnung des Vortheils, zu verschmä„hen, und mit moralischer Freiheit fortwirkend, — sich der uner„reichbaren Vollkommenheit des absolut guten Urgeistes zu nähern. „In diesem Streben nach unendlicher Selbstvervollkommnung und „unendlicher Entwickelung unserer geistigen Kräfte und Anlagen, „und im Bewufstseyn der individuellen Freiheit, die ein wesent„liches Element der Sittlichkeit ist, erkennen wir unsre morali„sche Bestimmung, die also in Beziehung auf ein Daseyn nach „dem physischen Tode sich selbst aufhebt, wenn wir glauben, „dafs das Ich, in die Gottheit zurücksinkend, aufhöre, ein Ich „zu seyn. *Wenn* freilich aus sonstigen höheren Gründen, erwiesen ist, dafs das individuelle Ich als solches nach dieses Leibes Tode fortdauert, — noch auf einige Zeit, oder für die unendliche Zukunft, so wird an selbiges die Forderung noch ferner ergehen, sich zu gottähnlicher, reinsittlicher Gesinnung weiter auszubilden und zu vervollkommnen; wie wohl mit dem Gedanken der ferneren Möglichkeit dazu, noch lange nicht der Gedanke begründet ist, dafs Diejenigen, welche hier ihrer göttlichen, sittlichen Bestimmung nicht genuggethan, es in Zukunft thun, und im künftigen Leben besser machen werden. Wenn nun im künftigen Leben die aüfseren Bedingungen der sittlichen Entwickelung wieder dieselben, oder ähnliche, in ähnlicher Weltbeschränkung wären? Und was soll selbst ein in die unendliche Zeit ausgedehntes Daseyn für Werth und Würde haben, wenn bei „unendlicher", soll heifsen, unbeendbarer, „Entwickelung" unserer geistigen Kräfte und Anlagen, und bei allem Bewufstseyn der „individuellen Freiheit" und Persönlichkeit, der unselige Umstand für die unendliche Zukunft besteht, „dafs wir die sittliche Vollkommenheit „des absoluten Urgeistes nicht erreichen, sondern uns selbiger „nur ohne Ende nähern können." — Was ist eine unerreichte Vollkommenheit anders als keine? Kann das endliche Vernunftwesen nicht wirklich rein göttlich gesinnt werden, dafs es das Gute, das ist die darzulebende Wesenheit Gottes selbst, lediglich 751
will, weil es gut, das ist, weil Gott Gott ist (641), so wäre schon ein solches Leben, wie dieses, zu viel; und ewiger Tod weit vorzuziehen. Die unendliche, unbedingte Vollwesenheit oder Vollkommenheit aber, ist nur Gottes selbst, — das endliche Vernunftwesen kann sie ebensowenig erreichen, als sich ihr nähern. — Aber ein reines, treues, ähnliches Ebenbild Gottes im Endlichen kann und soll das endliche Vernunftwesen seyn; und jedes

endliche Vernunftwesen ist diefs auch, wenn es nach seinem ganzen der Zeit nach unendlichen Leben betrachtet wird, und vermag es auch auf dieser Erde schon zu seyn, wenn die inneren und äufseren Bedingnisse dazu, unter Gottes Vorsehung und mit Gottes Hülfe, ihm zu Theil werden. Und selbst das endliche Vernunftwesen, welches sein individuelles Daseyn auf dieses Erdenleben beschränkt wähnte, könnte dennoch die unbedingte Forderung des gottähnlichen reinsittlichen Sinnes und Wandels anerkennen. *) Auch braucht der Mensch, um sittlich gesinnt zu seyn, und die unbedingte, für jeden Augenblick und unter allen Umständen gültige Forderung des *Sollens* anzuerkennen, garnicht zu wissen, ob er als diese individuelle Person jenseits des Todes dieses Leibes, noch daseyn werde oder nicht; — denn in beiden Fällen gilt diese Forderung auf völlig gleiche Weise. Auch würde der Gottinnige schon es mit Dank gegen Gott erkennen, dafs es ihm vergönnt ist, auch nur diese Spanne Zeit lang, Gott zu erkennen, und durch sein endliches Gutes das Eine unendliche Gute Gottes zu fördern, und zur Ehre Gottes Gott umsonst zu dienen, so lange sein Tag der Arbeit währet. — Die Nichtigkeit dieses Argumentes ist von allen Seiten ersichtlich; und es bleibt dabei, dafs die Fortdauer der endlichen Vernunftwesen mit eines jeden individueller, selbstbewufster und selbstgefühlter Persönlichkeit wissenschaftlich, direct, synthetisch-deductiv in ihrem Grunde bewiesen werden mufs; dafs sie aufserdem eine unbefugte Annahme ist, und dafs der Geist mittels aufserhalb der wissenschaftlichen Entwickelung unbeendbarer Scheingründe dafür und dawider zu einer Entscheidung darüber nicht gelangen kann.

Hierauf erwähnt der Verfasser, um den Vernunftglauben zu unterstützen, das Argument, dafs widrigenfalls auch die Anbetung Gottes zu Ende gienge. „Unsre moralische Bestimmung ist ferner „eine religiöse insofern, als sie in Gottesverehrung übergeht. „Sinkt das anbetende Ich in seinen Schöpfer zurück, so ist auch „die Anbetung zu Ende, und das eigentlich moralische Verhält-„nifs des Endlichen zum Unendlichen ist vernichtet.“ Auch diejenigen aber, welche dieses Verhältnifs als wesentlich erkennen, finden dennoch darin keine Schwierigkeit, jedes endliche Individuum nur als für eine Zeit lang daseyend anzunehmen, wenn sie nur zugleich annehmen, dafs Gott in jedem Momente ebensoviele, oder auch unendlichviele neue endliche Vernunftindividuen schafft als viele oder unendlichviele in jedem Momente unter-

*) *Hic Rhodus, hic salta.* Was der Mensch in diesem Erdenleben Gutes will und thut, wird durch die ganze folgende unendliche Zukunft nicht geringer, und was er Böses will und thut, dadurch nicht besser. *Facta infecta fieri nequeunt*; Thaten, wenn verrichtet, sind fortan ewige Wahrheiten.

gehen. — „Wer den Wunsch, persönlich fortzudauern, einen 752
„Ausbruch des Egoismus nennt, darf nicht übel nehmen, wenn „man seine mystische Sehnsucht nach einer Verschmelzung mit „Gott für ein noch egoistischeres Streben erklärt, ein Stückchen „der Gottheit selbst zu werden.“ Hier ist allerdings Vorwurf und Gegenvorwurf gleich unpassend; denn der Gottinnige wünscht unendliche Fortdauer nicht um seiner Ichheit willen, auch wenn er seine Unsterblichkeit noch nicht mit Gewifsheit erkannt hat; und der gottinnige Mystiker, der die unbegründete Meinung hegt, dafs die endlichen Geister in Gott zurückgenommen werden, denkt sich diese defshalb nicht als Bestandtheile und Bestandstücke Gottes, und seine Annahme ist dem unreligiösen Wahne, dafs Gott gleichsam aus Stücken bestehe, geradehin entgegengesetzt, indem er eben annimmt, dafs die bestehende Trennung der endlichen Individuen eine nur formale und vorübergehende sey, und schon das Bild der Verschmelzung vernichtet eben das Bild des Bestehens aus Stücken. — „Näher zu kommen dem heiligen Ur„geiste, den unser Verstand in den Schranken des menschlichen „Daseyns nur wie ein Licht aus einer dunkeln Ferne erkennt, „ist das höchste Verlangen, das aus der sich selbst erkennenden „Menschenvernunft hervorgeht. — Eins zu werden mit Gott ist „der Wunsch eines sich selbst verblendenden Schwärmers.“ *) Dafs Gott den Menschen, die zu Religion aufstreben, anfangs nur erst wie ein Licht aus dunkler Ferne erscheine ist wahr, dafs aber der Mensch schon hier auf Erden Gott wesenhaft, in reiner Klarheit denken und erkennen könne, dafs der Gedanke

*) Bisher haben religiöse Menschen aller Confessionen die Ueberzeugung gehegt: dafs die Religion eben bestimmt sey, den Menschen der mit Gott uneins und uneinig ist, der sich mit Gott entzweit, und von Gott entfernt hat, wieder mit Gott zu vereinen, dafs er mit Gott Eins und einig werde, und zwar auf wesenhafte Weise, nicht so, als meinten sie diefs blofs bildlich, symbolisch, menschlich, sondern im ganzen Ernste. Wenn der Mensch nicht mit Gott Eins ist und werden kann, so *ist* er mithin, nach unseres Verfassers Lehre, mit Gott Uneins und *bleibt* es in Ewigkeit, und an Religion ist für ihn nicht zu denken. — Meint aber der Verfasser mit dem Eins werden, das Zusammengehn in Ein ununterschiedenes, gleiches Wesen, so hat er in der Behauptung recht, aber unrecht darin, dafs er sich des Ausdruckes: *Eins werden*, bedient. Dafs übrigens der Verfasser die wesenhafte Vereinigung des Menschen mit Gott nicht erkennt, sondern leugnet, zeigt diese Stelle, und viele andere. — In einer früheren Schrift (Kunsturkunden, zweite Ausgabe, 2. B. 1. Abth. S. 331) sage ich hierüber Folgendes. — „„Die auch von der Mehrzahl der Jetztlebenden voreilig als *Schwärmerei* und *Mysticismus* versc[illegible]ene Lehre: *von der Lebeneinheit des Menschen und der Menschheit mit Gott*, ist gleichwohl die Grundfeste der *Gottinnigkeit* (der Religion), sowie die Grundfeste eines gottähnlichen, sittlich vollendeten Lebens des Einselmenschen, der Ehethümer, der Völker und der ganzen Menschheit, u. s. w.““

Gottes sein Licht, die Leuchte auf dem Wege seines Lebens werde, ist ebenso wahr, *) obgleich, während sein Geist von Gottes Licht erleuchtet ist, die Wege des Lebens ihm dunkel seyn können, daher er dann Gott auch im Dunkeln unbedingt vertraut (305). — Wenn aber der Verfasser den Wunsch, mit Gott eins zu werden, für eine Aüſserung sich selbst verblenden-
753 der Schwärmerei erklärt, so müssen wir, aus dem Zusammenhange des Vorhergesagten, den allgemeinen Ausdruck: Eins mit Gott zu werden, dahin weiter bestimmen, daſs damit lediglich das „Zurücksinken der Ichheit in Gott gemeint sey", um dem Verfasser beistimmen zu können, daſs dieſs ein schwärmerischer, darum aber nicht eben aus Selbstverblendung entstandener Wahn sey. Auch sind wir wirklich überzeugt, daſs es der Verfasser so gemeint hat. Wir müssen bekennen, daſs der *allgemeine* Gedanke: „Mit Gott Eins werden zu wollen sey Schwärmerei", die innerste Wesenheit der Religion leugnet und aufhebt, und der Religion gleichsam die Seele tödet, und das Herz ausreiſst. Die Religionswissenschaft lehrt in der reinen Gotteserkenntniſs, daſs alle endliche Vernunftwesen, auch wir Menschen alle, mit Gott der Reinwesenheit nach als Gottes endliche Ebenbilder, in Gott, mit Gott und untereinander Eins, daſs wir auch im Leben, wenn wir das Gute rein weil es das Gute, das ist das göttlich Wesenliche ist, wollen und thun, der ewigen Wesenheit und dem zeitlichen Individuellen nach mit Gott übereinstimmen und mit Gott vereint wirksam sind, und daſs Gott mit den gottinnigen endlichen Vernunftwesen, auch mit den Menschen und der Menschheit, auch in individueller Vereinigung, in individueller Offenbarung und Mittheilung und Vereinwirkung ist; obgleich die Wissenschaft auch lehrt, daſs die endlichen Vernunftwesen nicht selbst Gott, noch Gott gleich, oder mit Gott einerlei, sondern in Gott, durch Gott, und auch soweit sie mit Gott Eins und vereint sind, von Gott verschieden und unterschieden sind. Die Lehre von der Einheit und Einigung des Menschen in Gott, mit Gott, durch Gott ist in Ansehung des Menschen die innerste Hauptlehre der Religion, an sich und bereits aller geistigeren Religionsbekenntnisse dieser Erde, auch des Christenthums. **) Wer diese Lehre nicht erkennt, oder gar sie

*) Die Lehre der Bibel hierüber ist vorzüglich aus folgenden Stellen zu erkennen. *a)* Stellen wo das Bild des *Lichtes* gebraucht ist. *Hiob* 22, 28; 29, 3; 33, 30; Psalm 27, 1; 36, 10; (*Esaiae* 9, 2;) 43, 3; 56, 14; 89, 16; 112, 4; 119, 105. *Joh.* 1, 5; 3, 19; 8, 12; *Actor.* 26, 18; 1 *Joh.* 1, 5 und 7; 1 *Tim.* 6, 16; *Jac.* 1, 17. *b)* wo das Wort: *Leuchte*, gesetzt ist. *Hiob* 29, 3; Psalm 18, 29; 119, 105. Sprüche Sal. 20, 27.

**) Wir weisen hier auf Das zurück, was wir schon oben (39, 554, 725, 290, 736) gesagt haben. Daſs die Lehre von der Vereinigung des Menschen mit Gott eine Hauptlehre des Christenthums ist, das zeigen die Johanneischen

leugnet, ist noch nicht in das innerste Heiligthum der Religion, das ist, der Gottinnigkeit, der Gottvereintheit, und des Gottvereinlebens hindurchgedrungen. Diese Grundwahrheit der Vernunft, sowie überhaupt Wahrheiten der Vernunft [*zu leugnen*], herumirrend in unwissenschaftlichen zerstreuten Gedanken, ist die kalte Schwärmerei des Verstandes der nicht zur Vernunft gekommen; — aber Frost verderbet und tödet, wie Hitze.

Der Verfasser beschliefst nun sein Werk mit einer Kritik der 754
Schlufsreihen, die man Beweise der Unsterblichkeit der Seele genannt hat. „Wer Unsterblichkeit der Seele metaphysisch be„weisen will“, so beginnt diese Abhandlung, „mufs erstens alle „Einwendungen gegen die Behauptung widerlegen können, dafs „das Ich ein Wesen in der metaphysischen Bedeutung des Worts, „nämlich etwas in sich selbst und durch sich selbst sey.“ Aber jeder directe Beweis beginnt nicht mit Widerlegung der Einwendungen, sondern ist Darlegung der Sache selbst mit ihren Gründen. Die Behauptung, dafs das Ich ein in sich selbst und durch sich selbst bestehendes Wesen sey, ist in dieser Unbestimmtheit nicht wahr; vielmehr ist das Ich sowohl zunächst ein Wesen in sich selbst und an sich selbst, und was sein Inneres betrifft, durch sich selbst bestehend, als auch zugleich, weil das Ich ein durchaus endliches Wesen ist, ein Wesen in Anderm, und durch Anderes, zuerst und zuhöchst aber in Gott und durch Gott. Weiter ist das Ich als ganzes, selbes, Eines Wesen gärnicht durch sich selbst, weder als sein eigner Grund, noch als seine eigne Ursache, sondern ganz und allein durch Gott; und nur nach innen, für alles weitere innere Bestimmte seiner selbst ist das Ich der nächste bestimmende und entscheidende Grund, aber selbst in dieser Hinsicht nur ein theilweiser, mitbestimmender Grund; besonders auch in Ansehung seiner zeitlichen Ursachlichkeit, indem seine Gedanken, seine Gefühle, Willens-Entscheidungen, und Handlungen, durch andre endliche Vernunftwesen, und durch die Natur mitbestimmt werden, und indem dieses Alles unter Gottes individueller Leitung steht. „Diese Behauptung“, meint der Verfasser, „verstände sich von selbst, wenn die *Leibnitz*ische „Monadenlehre, nach welcher jedes Wesen eine Seele ist, vor „der Kritik bestehen könnte. Aber die logische Selbsttäuschung,

Schriften (besonders *Joh.* 14, 19 und 20. *Joh.* 17. *Act. Ap.* 17, 27 und 28. *Ephes.* 4, 6; *Luc.* 17, 21; 1 *Cor.* 3, 16; 6, 19; 2 *Petri* 1, 5 — 7 (s. weiter unten die Note zu 913). Man vergleiche, was hierüber *Anquetil du Perron* in Ansehung des Brahmismus und Islamismus bemerkt, vorzüglich zu der Vorrede des persischen Uebersetzers S. 1 — 7. Die Lehre „von der „mystischen Einheit und Vereinigung der Frommen mit Gott *(de unione „mystica renatorum cum Deo)*“ ist in jeder christlichen Dogmatik eine wesenliche Hauptlehre.

„in die *Leibnitz* sich verwickelte, als er durch Analyse des em„pirischen Begriffs von einem Dinge, das in die Sinne fällt, zum „metaphysischen Begriffe von einem Wesen hinaufsteigen wollte, „und den negativen Begriff von einem einfachen und unkörper„lichen dem körperlichen entgegengesetzten Daseyn für einen po„sitiven hielt, durch den man das Wesen der Dinge als ein gei„stiges erkenne, bedarf keiner wiederholten Widerlegung mehr", u. s. w. Dafs *Leibnitz* auf dem Wege der genannten Abstraction zu dem Grundgedanken Gottes als der unendlichen und unbedingten Monas, und der endlichen Geister, als Ihm ähnlicher endlichen Monaden gekommen sey, ist unmöglich, und dafs er dadurch dahin gekommen zu seyn geglaubt habe, nicht wahrscheinlich. Zudem sind die von *Leibnitz* behaupteten Momente der Geistigkeit: Einheit und Einfachheit, so auch Unendlichkeit, keinesweges negativ, ebensowenig als die Geistigkeit selbst lediglich als Unkörperlichkeit gedacht wird; sondern diese Momente sind insgesammt bejahig (positiv und affirmativ), und werden auch so erkannt. Uebrigens ergiebt sich aus der *Leibnitz*ischen Monaden-
755 lehre die Unsterblichkeit der Geister nicht so leicht, da auch *Leibnitz* die endlichen Vernunftwesen als von Gott geschaffen betrachtet, und da auch ein einfaches endliches Wesen als durch Ermattung *(per elanguescentiam)* *) vergehend oder als durch den Willen des Schöpfers vernichtbar angenommen werden könnte. — „Entweder", sagt der Verfasser kurz nachher, „mufs der Ver„stand den metaphysischen Begriff von einem Wesen aus dem „unmittelbaren Bewufstseyn schöpfen, in welchem die Vernunft „sich selbst erkennt, oder er findet ihn nirgends." Aber in dem unmittelbaren Selbstbewufstseyn: Ich, als solchem, liegt noch nicht das Urtheil: Ich bin ein Wesen, geschweige die unendliche Idee: Wesen. Im Gegentheil, wenn das Ich urtheilt: Ich bin ein Wesen, so bringt es den Gemeinbegriff: Wesen, schon hinzu; und bei weiterer Untersuchung zeigt sich, dafs das Ich diesen Gemeinbegriff nur dadurch hat, und zu dem Selbstbewufstseyn: Ich, hinzubringt, weil selbiger ihm in dem unbedingten, unendlichen Grundgedanken: *Wesen*, oder: *Gott*, mitgegeben ist. Und wenn ferner das Ich, bei weiterer subjectiv-analytischer Selbstbeobachtung findet, dafs es *Etwas* in sich selbst und durch sich selbst ist, so findet es dann auch, dafs es *nur* Etwas, und auch dieses Etwas nur zum Theil in und durch sich selbst ist, wie kurz zuvor gesagt wurde.

*) Diesen Gedanken macht *Kant* wider *Mendelsohn* geltend, in der Kritik der reinen Vernunft (1818), S. 299 f. Auch *Leibnitz*'ens Lehre ist auf diesen Einwurf nicht gefafst; man sehe *Principiorum philos. P. IV et VI, Journal des Savans*, 1695, p. 447. *(Hanschii) Leibn. Princc. philos. more geom. dem. Lips.* 1728, *theor. CXX.*

Die *Kant*'schen Einwendungen gegen den metaphysischen Beweis der Unsterblichkeit der Seele meint der Verfasser mit Folgendem abzuweisen. — „Die *Kant*'sche Lehre, dafs das Ich nur „ein logischer Singular oder eine Vereinfachung von Thätigkeiten „in einem einzigen Begriffe sey, geht ebenso, wie die *Leibnitz'*-„sche Monadenlehre, nur in einer andern Richtung der Abstrac-„tion, von einer logischen Selbsttäuschung aus. Gerade diese, „in der *Kant*'schen Abstraction verflüchtigte Thatsache des Be-„wufstseyns, dafs das Ich sich selbst als ein metaphysisches We-„sen erkennt, bleibt eine unzerstörbare Einwendung auch gegen „die pantheistische, und materialistische Seelenlehre." Man kann aber die *Kant*'sche Lehre vom Paralogismus der Vernunft als Taüschung verwerfen, und dagegen anerkennen, dafs das Ich sich sein selbst als eines, selben, ganzen Wesens (als Substanz) bewufst werde in einem Gedanken, der zu seiner Gewifsheit nichts weiter bedürfe; ohne dafs doch dadurch jener Haupteinwurf *Kant's* beseitigt würde, dafs die Seele durch Ermattung *(per elanguescentiam s. remissionem)* erlöschen könnte, und zwar um so leichter, wenn selbige als ein einfaches Wesen mit nur endlicher Kraft gedacht wird. Und in der That das unmittelbare Selbstbewufstseyn nicht nur schweigt gänzlich darüber, ob das Ich der Zeit nach endlich oder unendlich seye, sondern auch noch so weit und tief fortgesetzte analytische Selbstreflexion kann darüber keine Entscheidung finden, weil diese nur in und durch die Erkenntnifs Gottes auf synthetischem Wege möglich ist. — Der Verfasser sagt 756
freilich: „Daher stöfst die wache Vernunft auch ohne religiöse „Betrachtungen durch ein aus ihr entspringendes Gefühl den Ge-„danken zurück, dafs die denkende Individualität vernichtet wer-„den könne durch etwas aufser ihr, oder wohl gar durch sich „selbst. — Wer sich dieses Gefühls noch nicht bewufst geworden „ist, hat eine der merkwürdigsten unter den unmittelbaren vom „Syllogismus unabhängigen Wirkungen der Vernunft noch nicht „erkannt." Allein es kommt in Sachen des vernünftigen Urtheils überhaupt nicht auf ein Gefühl, noch auf die Merkwürdigkeit, sondern auf die selbständige Gewifsheit des reinen Gedanken an. Eine Vernunft die sich lediglich des besagten Gefühles und dieses Wunsches, bewufst ist, kann defshalb noch lange nicht die wache Vernunft heifsen. Dieses Gefühl kann man anerkennen, auch dafs dasselbe den Gedanken der Vernichtung der Persönlichkeit „zurückstöfst"; aber alles Diefs kann in intellectualer Hinsicht nichts helfen; denn solange nicht der intellectuale Grund dieses Zurückstofsens eingesehen wird, solange nicht an die Stelle desselben ein urtheilendes Verwerfen wird, das in der bejahigen Einsicht in die Sache selbst gegründet ist, bleibt der Gegenstand

problematisch; und dieses Gefühl, so merkwürdig es seyn mag, kann dem nach Wissenschaft strebenden Geiste zu nichts dienen, als zu einem Anreiz tieferer Untersuchung. — Unmittelbar ist dieses Gefühl, wo es belebt ist, als Wirkung der Vernunft, keinesweges; denn es setzt eine Menge sehr mittelbarer Gedanken und Ahnungen voraus. Uebrigens ist es auch nicht unausnahmlich; wie schon der Beifall bezeugt, den die Lehren von der ewigen Vernichtung der Seelen nach diesem Leben, und von dem Zurücknehmen der individuellen Persönlichkeit in Gott, bei Millionen Menschen findet; so auch der Wahn der Selbstmörder, deren viele die Fortdauer leugnen, viele sie bezweifeln, wohl aber noch mehre sie nicht wünschen noch begehren. Selbst *Sokrates* wird vorgestellt, als den einen von den zwei gedenklichen Fällen mit Ruhe betrachtend, nach welchem die Seele nach der Vernichtung nicht Schmerz empfindet. — Der Verfasser scheint Diefs selbst zuzugestehen, indem er hinzusetzt; „Aber wenn dieses Gefühl nicht in religiösen Glauben übergeht, vermag es „doch nicht die Zweifel zu überwinden, die sich dem unbefangenen Verstande, der die Hoffnung der Unsterblichkeit festhalten „will, von allen Seiten aufdrängen. Daraus erklärt sich auch, „warum diese Hoffnung, aufserhalb einiger Schulen der Metaphysik, nur durch die Religion unter den Menschen sich verbreitet und fortgepflanzt hat." Das ist aber kein unbefangener Verstand, der die Hoffnung der Unsterblichkeit festhalten will; denn der unbefangne Verstand will nur die reine Wahrheit, unbefangen vom Gefühle, erforschen und festhalten. Und was den echten religiösen Glauben betrifft, so beruht selbiger auf denselben Grundeinsichten, oder wenigstens Grundahnungen der ewigen Wahrheit, worin auch zugleich die Einsicht und Anerkenntnifs der Unsterblichkeit des Geistes mitgegeben ist; dann
757 schlägt derselbe allerdings alle Zweifel wider die Unsterblichkeit nieder, oder vielmehr läfst sie garnicht aufkommen, sey es nun dafs der Geist durch Wissenschaft oder durch die volkliche Religionslehre mit den höheren Grundwahrheiten in geistige Berührung gekommen. Aber der Glaube, den unser Verfasser lehrt, kann, als solcher, diese feste Ueberzeugung durchaus nicht gewähren, da er blofs auf den Elementen der sich selbst erkennenden Vernunft und auf dem Gefühle der moralischen Würde des Menschen, woraus angeblich alle moralische Begriffe entspringen, beruhen soll: denn die reine Selbsterkenntnifs des Geistes und das Gefühl gewährt über diesen Gegenstand keinen Entscheidungsgrund.

Diese Zweifel wider die Unsterblichkeit des Geistes sucht nun der Verfasser in ihrer Grundlosigkeit darzustellen; wobei im Allgemeinen bemerkt werden mufs, dafs selbst durch das

Gelingen dieses Vorhabens im Wesenlichen nichts gewonnen seyn würde; weil der Umstand, dafs ich wider eine Behauptung keinen Zweifel aufzubringen vermag, weder zu der Annahme derselben befugt, noch die geringste Einsicht in die Sache selbst gewährt. Nicht zu gedenken, dafs oft nur darum keine Zweifel aufgefunden werden, weil die Geister nicht scharfsichtig und tiefsinnig genug sind, und das zu Bezweifelnde nicht bestimmt genug denken, und nicht vielseitig genug betrachten.

Zuerst werden einige hieher einschlagende angebliche Thatsachen dargelegt und besprochen (S. 418 f.); wovon jedoch am Ende (S. 420) gesagt wird: „Nach allen diesen Thatsachen ist „also durch die Erkenntnifs der Wesenheit der Seele für die „vernünftige Hoffnung der Unsterblichkeit wenig gewonnen." Als die vorwaltenden hieher gehörigen „Thatsachen" der Selbsterkenntnifs werden aber (S. 419 f.) folgende angeführt: „Es „steht die Thatsache fest, dafs das menschliche, sich selbst er„kennende Ich, wie die vernunftlose Individualität der thierischen „Natur, nicht eher etwas von sich selbst weifs, bis das Bewufst„seyn, in welchem es sich selbst erkennt, sich entbunden hat „aus einem körperlich organischen Ganzen, dessen Daseyn mit „der physischen Zeugung anfängt." Diese Thatsache steht aber keinesweges fest; vielmehr ist darüber gar keine vorhanden. Denn, soll diefs aus Selbstbeobachtung behauptet werden? — Unmöglich, denn unsre eigne persönliche Erinnerung geht nicht einmal bis in die Zeit der ersten Kindheit zurück, von welcher wir durch Beobachtung an Kindern, die schon hinlänglich sprechen, wissen, dafs in selbiger der Mensch bereits Selbstbewufstseyn habe. Aber den Kindern in Mutterleibe, und den Kindern die noch nicht reden, oder der Sprache noch nicht genugsam mächtig sind, um von ihrem Selbstbewufstseyn Zeugnifs zu geben, können wir nicht in Geist und Gemüth hineinsehn; und aus der Nichtaüfserung des Selbstinneseyns überhaupt und des Selbstbewufstseyns insbesondere gilt durchaus kein Schlufs auf das Nichtvorhandenseyn derselben. Ferner die Behauptung, welche der Verfasser in dieser Schrift mehrmals wiederholt hat, „dafs „das Bewufstseyn sich aus einem körperlich-organischen Ganzen „entbinde", müssen wir als einen von ihm gänzlich unbegründet gelassenen Einfall abweisen, auch noch unangesehen den unklaren bildlichen Ausdruck. 758 „Nun kann", fährt der Verfasser fort, „keine metaphysische Betrachtung des Seelenwesens uns lehren „dafs dieses Wesen auch unabhängig von einem körperlichen „Organismus ein Bewufstseyn haben könne, ohne welches es „doch kein Ich ist." Aber, woher kennt der Verfasser diese Unmöglichkeit, und wie beweist er diese Behauptung? — In die-

ser Schrift wenigstens ist ein Beweis davon nicht zu finden. — Ohne uns hier in das Innere der Metaphysik vertiefen zu wollen, bemerken wir nur, dafs schon jeder vorwissenschaftlich gebildete Geist den Gedanken von noch anderer Art der Verbindung des Geistes in und mit der Natur, als die jetzige mittels des höchsten organischen Leibes ist, nicht unbesehens verwerfen wird.

„Die Behauptung", heifst es weiter, „dafs Bewufstseyn zum „Wesen einer geistigen Individualität gehöre, hat keinen meta„physischen Grund, und ist unvereinbar mit psychologischen „Thatsachen, die durch keine Metaphysik aufgehoben werden „können." Wir behaupten dagegen, dafs diese Behauptung einen unwiderleglichen metaphysischen Grund habe, der in der Anerkenntnifs beruhet, dafs auch der endliche Geist für sich selbst *(sibi)* seye, weil und sowie Gott, Dem er im Endlichen ähnlich ist, für Sich selbst ist, und dafs in dem Für-sich-selbst-Seyn das Sich-selbst-Erkennen eine Grundwesenheit, ein grundwesenliches Moment ist. Freilich nach der Glaubenslehre des Verfassers giebt es ebendefswegen auch von der Annahme, dafs Bewufstseyn eine Grundwesenheit der unendlichen Individualität Gottes, als des absoluten Urgeistes sey, auch keinen metaphysischen Grund, weil im Selbstbewufstseyn des Geistes, worauf nach ihm der Gottglaube beruhet, kein solcher für die endliche Individualität des Geistes gefunden wird. — Was aber die bestimmten angeblichen Thatsachen betrifft, die der Verfasser für diese Behauptung anführt, so sind es keine. Denn zuerst müssen wir es für ein ersonnenes Factum erklären, wenn behauptet wird: „Erst durch die Functionen der körperlichen Sinnesorgane wird „von aufsen die geistige Thätigkeit geweckt, die das Bewufstseyn „nach und nach von innen erregt." Kein Mensch hat diefs je an sich beobachtet, noch wird es je ein Mensch so beobachten, weil ewige Gründe, womit alle bisherige Erfahrung und Selbstbeobachtung übereinstimmt, das Gegentheil beweisen. Keiner hat diefs beobachtet: denn soweit reicht die Selbstbeobachtung in die erste Kindheit nicht zurück, und zu solch' einer Behauptung kann auch die Beobachtung kleiner Kinder nicht führen, weil wir in ihren Geist und in ihr Gemüth nicht hineinschaun, und sie selbst uns durch Sprache nicht Kunde davon geben können, vielmehr, sobald sie dazu hinlänglich der Sprache mächtig sind, und auf sich selbst zu reflectiren vermögen, mit uns selbst bereits in demselben Falle des Mangels der Erinnerung sind. Der
759 Verfasser aber hält dennoch dafür, dafs diese Behauptung aufserdem in folgenden vermeinten psychologischen Thatsachen gegründet sey. — „Wenn die Sinne ruhen, wie im Schlafe, wo das Er„kennen sich in ein Traümen verwandelt, dauert zwar das Be-

„wufstseyn fort, — vorausgesetzt nehmlich, dafs es nicht auch ei-
„gentlichen Schlaf ohne Traum gebe —: aber im Traume hat das „Ich doch nur ein halbes Bewufstseyn, weil es die Erzeugnisse „seiner Einbildungskraft für wirkliche Erscheinungen hält, bis „es, zum Erwachen zurückgekehrt, durch die Sinne wieder eine „Aufsenwelt wahrnimmt, die es von den Erzeugnissen der Ein- „bildungskraft unterscheidet.“ Zuförderst aber ist es psychologisch ungegründet, dafs das Erkennen als solches, dem Traümen, als solchem, entgegenstehe; denn es ist Thatsache, dafs das Ich auch traümend erkennt, indem es sich selbst erkennt, dafs der Geist traümend, von allen sinnlichen innern und aüfsern Anschauungen unabhangig, über ewige Wahrheiten nachsinnt, und ebenfalls geschichtlicher Wahrheit sich richtig erinnert und richtig auch über Geschichtliches nachdenkt und urtheilt, ja dafs der Geist im Traume Gott denkt und erkennt, und über göttliche Wesenheiten und Verhältnisse mit Besonnenheit forscht; es ist Thatsache, dafs im Traume die schönsten Kunstwerke entworfen, und wichtige Erfindungen aller Arten, auch sogar mathematischer Wahrheiten gemacht worden sind, und von der andern Seite sind auch im Wachen die Gedanken oft so ungeordnet und wüst, so wahrheitlos und taüschend, als in wilden, wüsten Traümen ebenfalls. Wachen und Traümen stehn sich also keinesweges wie Wahrheit und Irrthum oder Taüschung, oder wie volles Bewufstseyn und theilweises Bewufstseyn entgegen. Und diefs kann um so weniger wundernehmen, als das Selbstbewufstseyn des Ich überhaupt von dem Beschauen aüfserer Objecte ganz unabhangig ist. Es ist ferner offenbar, dafs auch Traumgebilde, als solche, ihre Wahrheit, das ist ihre Wesenheit in der Welt der Phantasiegebilde haben, und dafs der aus dem Traum entspringende Irrthum nur damit beginnt, dafs das innerlich Objective für ein aüfserlich Objectives gehalten wird. Ferner ist klar, dafs die Phantasie auch im Wachen stetig, und unablässig geschäftig ist, während wir aüfsere Objecte beschauen, und um die in den einselnen Sinngliedern zerstreuten aüfseren Sinnwahrnehmungen in Ein sinnliches Bild zusammenzufassen *), und zwar diefs auf völlig gleiche Weise als sie auch im Traume wirkt; und dafs wir im wachenden Zustande gewöhnlich die in Phantasie vollendeten Gesammtbilder, die wir von aüfseren Objecten und von anderen Menschen haben, von den Sinnwahrnehmnissen selbst und der aüfserlich sinnlichen Anschauung nicht in Bewufstseyn unterscheiden, bis uns nicht etwan sogenannte Sinnentaüschungen dazu

*) Wie ich diefs schon im Zusammenhange der Selbstbeobachtung entwickelt habe in meiner historischen Logik (1803) S. 16—40; vollständiger aber im Abrifs der Logik (1825) S. 20—36. [*Vorless. üb. die analyt. Logik*, 1836].

760 nöthigen, so dafs wir uns gewöhnlich im Wachen in der der Taüschung im Traume geradezu entgegenstehenden Taüschung in Ansehung der aüfseren und inneren sinnlichen Welt befinden.*) Es ist Thatsache, dafs Mancher zuweilen im Traume Anschuungen und Gedanken hat, welche an Schönheit der Bildung und an Wahrheit der Erkenntnifs ausgezeichnet sind, die er selbst im Wachen vielleicht nie hatte, die seinen bisherigen Gesichtskreis übersteigen, und die auch mancher Andre im Wachen nicht hat. Ueberhaupt ist ferner der Gedanke eines halben Bewufstseyns unklar. Das Bewufstseyn ist vielmehr immer, wenn es ist, ein ganzes und untheilbares; das endliche des Menschen, ein endlich-ganzes, das unendliche Bewufstseyn Gottes aber allein ein unendliches, das ist das Eine unbedingt-ganze. — Ob es übrigens nicht noch andere höhere und tiefere Potenzen des Wachens, sowie auch des Schlafens als unser gewöhnliches Wachen und Schlafen gebe, ist selbst erst eine Frage, die durch weitere psychologische Erfahrungen, zuerst aber auf ewige Weise durch tiefere metaphysische Untersuchungen zu entscheiden ist. — Es hat nicht an tiefsinnigen Denkern, noch an gottinnigen Glaubigen gefehlt, welche unser gewöhnliches Wachen gleichwohl als einen tiefen Schlaf betrachten, aus welchem der Geist erst mit dem Tode, oder auch auf Gottes Geheifs, noch während des Lebens dieses Leibes, in der Entzückung und Versetzung in die Geisterwelt, erwache. Die Erfahrungen des inhellen Wachens im sogenannten animalisch-magnetischen Zustande deuten auf dasselbe hin. Und wie Dem seye, soviel ist gewifs, dafs Wer bei wachen Augen und Ohren weder sich selbst, noch Gott erkennt, ein unvollendeteres Bewufstseyn hat, als der Geist, der auch im Traume sich selbst richtig erkennt, und Gottes gedenkt und Gottes im Gefühl inne ist, sowie auch seiner selbst als eines gottinnigen endlichen Vernunftwesens. Ueberhaupt kann im eigenlichen Verstande gesagt werden, dafs der endliche Geist, und der Mensch allererst, und überall dann erst aus seinem Seelenschlaf erwache, wenn er Gott denkt und erkennt, wenn er sich Gottes und seiner selbst als in und durch Gott schauend oder ahnend bewufst ist, und dafs er nur solange ganz wach ist, als er in diesem Bewufstseyn Gottes, und seiner selbst als in und durch Gott sich erhält, sey es nun, dafs er in Ansehung seines Leibes wache oder traüme.

*) Denn von der andern Seite nimmt der Traümende ebenfalls aüfsere Sinnes-Affectionen, ohne sie von den Phantasiegebilden zu unterscheiden traümend in sich auf, indem er selbige in das Gedicht und die bestimmten Begebenheiten des Traumes mit hineinbildet. Diefs geschieht mit Schällen, Tastempfindungen, und Gesichtwahrnehmungen, besonders kurz nach dem Einschlafen, und kurz vor dem Erwachen.

Der Verfasser nimmt aufserdem hiebei nicht die gebührende
Rücksicht auf den Unterschied des Bewufstseyns überhaupt, und
des Selbstbewufstseyns, dann des Bewufstseyns des Bewufstseyns,
und des Bewufstseyns des Selbstbewufstseyns; welche drei letz- 761
teren Zustände innerhalb des ersteren sowohl im Wachen als im
Traümen sich finden, stetig aber und ununterbrochen in keinem
von Beiden. Es ist für den in Frage stehenden Gegenstand nicht
unwichtig, noch diefs zu bemerken. Schon der Dichter, Künst-
ler, und Wissenschaftforscher, ist während er productiv thätig
ist, in sein Werk vertieft, so dafs er sich dabei nicht seines
Selbstbewufstseyns, ja nicht seines Bewufstseyns bewufst ist;
eben weil dieses Bewufstseyn für sein Werk, und für sein Wir-
ken für dieses Werk nicht erfordert wird. Ja sogar bei dem
reinsittlichen Entschlusse zum Guten, und bei dessen besonnener
kunstvoller Ausführung denkt der Mensch öfters nicht an sich
selbst, und auch in den innigsten Momenten religiösen Schauens
und Empfindens geht ihm das Bewufstseyn seines Bewufstseyns
und seiner selbst unter. — Doch es würde ungehörig seyn, in
diesen Gegenstand weiter einzugehen, als hier erfordert wird.

Der Verfasser fügt zwar hinzu: „Das träumende Ich behält auch „von sich selbst nur eine so unsichere Kunde, dafs es sich leicht „für etwas anderes hält, als im Wachen, bald sich jünger träumt, „bald älter, und sich immer für dasjenige ansieht, was es augen„blicklich in der vorübergehenden Vorstellung ist, in der es, „ohne sichere Erinnerung an vorhergegangene Momente des „Selbstbewufstseyns, sich selbst wie in einem täuschenden Spie„gel erblickt.“ Wer weifs aber nicht, dafs alle diese Selbsttaüschungen, worin das individuelle Ich sich selbst unrichtig beurtheilt, für etwas hält, was es nicht ist, und für etwas nicht hält was es ist, sich fehlschätzend, unterschätzend und überschätzend, — namentlich gerade die vom Verfasser hier erwähnten Selbsttaüschungen — auch im wachen Zustande, und zwar oft hartnäckiger und dauernder, vorkommen? — und Wer hat es nicht erfahren, dafs das Selbstbewufstseyn in helleren Traümen oft inniger und stärker, und wahrhafter ist, als in weniger hellen, und in dumpferen besonders in leidenschaftlichen Zuständen des Wachens. Wem ist es unbewufst, dafs es noch weit schwieriger ist, sich aus dergleichen Selbsttaüschungen herauszufinden, die uns im Wachen, als die uns im Traümen befangen, und welche Arbeit es ist, den in Dumpfheit und Unbesonnenheit versunkenen Menschen, wie sehr er auch leiblich betrachtet wache, zur Besonnenheit zu rufen, und wiederum zum klaren, sichern, wahrhaften Selbstbewufstseyn zu erheben. Und Wer hat es nicht erfahren, dafs uns im Traume die feinsten Erinnerungen aus Bege-

benheiten und Thaten unserer frühen Kindheit, und unseres Selbstbewufstseyns dabei, ungerufen aufsteigen?

„Wenn nun gar", wird hinzugesetzt, „die denkende Individualität in völlige Bewufstlosigkeit zurücksinkt, wie in Ohnmachten, ist sie während dieser Zustände sogut wie gar nicht „vorhanden; und doch mufs sie als metaphysisches Wesen auch „in dieser Bewufstlosigkeit vorhanden seyn, wenn sie etwas in
762 „sich selbst und durch sich selbst ist." — Wir fragen, woher weifs diefs der Verfasser? Woraus folgt, dafs der Mensch, der in körperlicher Ohnmacht befangen sich nicht durch Bewegungen, Minen und Worte aüfsern kann, zu derselben Zeit kein Bewufstseyn hat. — Der Wiedererwachte selbst kann dann nur sagen, dafs er sich nicht erinnere, während der Ohnmacht Bewufstseyn gehabt zu haben, wenn er besonnen urtheilt. Er würde defshalb doch nicht befugt seyn, zu behaupten, dafs er wirklich ohne Bewufstseyn gewesen, auch wenn uns unsre sonstige Erfahrung nicht zeigte, dafs wir von gar vielen Zuständen, in denen wir, wie wir aus andern Gründen wissen, Bewufstseyn hatten, gegenwärtig gar keine Erinnerung haben, z. B. aus der früheren Kindheit, wo wir schon zu reden angefangen hatten. Nicht zu gedenken, dafs eine Unzahl von Fällen durch Aerzte und Psychologen beobachtet und beschrieben worden sind, wo in Ohnmacht Gelegene, nach dem Erwachen, und zwar oft lange hernach, erwiesen, dafs sie sich an Das erinnerten, was sie während der Ohnmacht gedacht und empfunden, ja sogar nicht selten dessen, was um sie in der aüfseren Sinnenwelt vorgegangen, z. B. gesprochen worden war, sofern es ihre leiblichen Sinne rührte.

Weiter sagt der Verfasser: „Woher dem Ich das Bewufstseyn, ohne das er sich nicht als ein Ich erkennt, wiederkommen „soll, wenn der Organismus zerstört ist, der in den Grenzen unserer menschlichen Psychologie zu den Bedingungen der Möglichkeit des Bewufstseyns gehört, kann uns die Selbstbeobachtung so wenig, wie die äufsere Erfahrung lehren." Diefs ist aber eine müfsige und unbefugte Frage, da der Verfasser weder aus metaphysischen Gründen noch aus Selbstbeobachtung gezeigt hat, noch jemals zeigen kann, dafs mit dem Leben des Leibes das Bewufstseyn des Geistes auch nur einen Augenblick erlösche. Zudem ist auch die zweite Behauptung gänzlich unerwiesen, und unerweisbar: dafs der leibliche Organismus zu den Bedingungen des Bewufstseyns und des Selbstbewufstseyns des Geistes gehöre. Die sogenannte empirische Psychologie kann davon mit Fug gar nicht reden, da Erfahrungen hierüber in unserem jetzigen Lebenkreise und Gesichtkreise weder dafür, noch dawider vorkommen, dawider aber überhaupt nicht vorkommen können, weil Nicht-

äufserung des Bewufstseyns zu einem Schlusse auf Nichtdaseyn
des Bewufstseyns nie befugt; und da eine metaphysische Psycho-
logie nach dem Verfasser nicht möglich ist, so kann, nach dem
Verfasser, die menschliche Psychologie darüber, ob der Geist
ohne den Leib Bewufstseyn habe oder nicht, gar keine Auskunft
geben. — Der Verfasser meint, sogar der metaphysischen Wissen-
schaft Grenzen anweisen zu können, und erkennt nicht einmal
die ersichtlichen Grenzen der empirischen Wissenschaft an, in-
dem er Vieles in dieser Schrift als Thatsache der Selbstbeobach-
tung und Erfahrung behauptet, was darin sich garnicht findet, son-
dern nur nach Anleitung mangelhafter Erfahrung gemeint oder nach
unerwiesenen metaphysischen Voraussetzungen erschlossen wird.

Hierauf wird die Hypothese, oder auch der Glaube an *See-
lenwanderung*, jedoch nur oberflächlich berührt. — Wir wollen 763
uns daher auf Das beschränken, was zur Kritik der Ansicht des
Verfassers nöthig ist. „Die Hypothese“, sagt er S. 421, „von
„der dieser Glaube an eine Seelenwanderung ausgegangen ist,
„schweift über alle empirische Analogie hinaus, weil wir
„nach keiner wirklichen Erfahrung uns eine Vorstellung machen
„können von der Möglichkeit eines Uebergangs der abgeschie-
„denen Seele in einen neuen Körper, der, wie der gestorbene,
„physisch gezeugt wird.“ Gewifs, diese Annahme beruht zuoberst
nicht in sinnlicher, noch in psychischer Erfahrung, sondern in
übersinnlichen Voraussetzungen; aber sie ist auch keiner einsi-
gen sinnlichen oder psychischen Erfahrung entgegen; und keines-
weges ohne alle Analogie der Erfahrung, wie schon die schöne
Vergleichung mit der organischen Metamorphose sogar niederer
Thiergebilde zeigt, obgleich diese Analogie nur gering ist. Die
metaphysischen Voraussetzungen aber, durch welche dieser Glaube
Eingang findet, sind hauptsachlich folgende. Zuförderst die Vor-
aussetzung des zeitlich unendlichen Daseyns des [endlichen]
Geistes sowohl nach der unendlichen Vergangenheit, als der un-
endlichen Zukunft, — in der Einen unendlichen Gegenwart. Es
ist hier nicht der Ort den Grund dieser Lehre zu untersuchen;
aber wundernehmen mufs es, wie Diejenigen, welche die Un-
endlichkeit des künftigen Daseyns glauben, so garnicht daran
denken, dafs das Daseyn in der gleichfalls unendlichen Vorzeit
gerade denselben Anspruch an Geist und Gemüth hat; besonders
da, wenn gedacht wird, dafs endliche Geister in irgend einer
bestimmten Zeit durch den Willen Gottes der Zeit nach geschaf-
fen werden, dann auch ebenso nahe der Gedanke liegt, dafs sie
nur für bestimmte endliche Zeit geschaffen werden. Wird aber
das Vorhandenseyn der endlichen Geister angenommen, so wird
dieses Leben auf Erden dann als ein besonderer Fall und als

eine bestimmte Stufe dieser Metempsychose angesehen. Dazu kommt zweitens, dafs der Geist, der in seinem jetzigen Zustande als Mensch die geistigen Thätigkeiten an die entsprechenden Thätigkeiten des organischen Leibes zum Theil, aber innig, gebunden sieht, und zugleich eben diefs als die Bedingnifs der Einwirkung seiner Macht und Kunst auf die äufsere Natur anerkennen mufs, zu der Annahme geneigt ist, dafs diefs ein wesenliches, unvergängliches Verhältnifs seye, schon aus dem Grunde, weil nur so das Geistige und das Natürliche in gleichseitiger Wechselwirkung gedacht werden könne, — welches der idealen Forderung der allgemeinen göttlichen Harmonie des Weltall und zugleich der Idee der Vollkommenheit Gottes als der Ursache der Welt und alles Lebens volle Genüge thut. Eine dritte übersinnliche Voraussetzung für die Annahme der Metempsychose ist, dafs das künftige Verhältnifs des Geistes zur Natur dem jetzigen ähnlich und dabei dem Zustande der Bildung und Gesinnung gemäfs seye, worin die Seele dieses Leben verlasse, — sey es nun, lediglich damit diese Angemessenheit stattfinde, oder dafs noch der Gedanke der Absicht einer Belohnung oder einer Bestrafung eintrete, welche dann besonders leicht ausführbar er-
764 scheint, wenn gewähnt wird, dafs der Zustand des Weibes ein geringerer sey als der des Mannes, und wenn in der gesellschaftlichen Einrichtung sehr herbe Gegensätze der Stände und der Lebensarten stattfinden. Eine weitere Verschiedenheit der Ausgestaltung der Metempsychose auf dem weiten Gebiete des ganzen Thierreiches bietet sich dar, sobald das Menschengeschlecht nur als das oberste in der Reihe aller Thiergeschlechter betrachtet wird, und die Thiere alle für beseelt gehalten werden. Dann liegt der Gedanke sehr nahe, dafs Seelen, die als Menschen nur auf der Stufe der niederen Thierheit stehen geblieben zu seyn scheinen, nach dem Tode nach eigner Wahl oder gezwungen und zur Strafe in Leiber derjenigen Thierart versetzt werden, in welcher diejenige Art von Gelust, oder von ausschweifender Leidenschaft, oder von Mangel an Thätigkeit, vorwaltend ist, denen diese Seelen als Menschen ergeben waren. Ja es liegt der noch umfassendere Gedanke nicht fern, dafs eine Seele nachundnach immer inniger und tiefer in die Natur einlebe, indem sie von den niedrigsten Thiergebilden ausgehe, und sich stufenweis zunächst bis zu dem höchsten Thiergebilde dieser Erde erhebe, von welchem aus sich für Verstand und Phantasie noch eine weitere endlose Erhebung auf dieser organischen Stufenleiter aufserhalb dieser Erde ohne Ende eröffnet. *)

*) Selbst wenn zugestanden wird, dafs der Menschenleib dieser Erde die höchste Gattung ist, bleibt der Gedanke, dafs es ohne Ende noch voll-

„Die in neueren Zeiten aufgestellte Hypothese", heifst es weiter, „dafs die Seele von einem feineren organischen Körper „umgeben sey, der ihr bliebe, wenn der gröbere, der in die „Sinne fällt, sich auflöset, ist eben so willkührlich ersonnen, und „hat eben so wenig auch nur den Schatten einer empirischen „Analogie für sich." Auch zu dieser Hypothese haben indefs die Erscheinungen der magnetischen, elektrischen, Sphären um die besonderen Körper, ebenso die Lichtsphären, die Sphären der Riechbarkeit und überhaupt der Anwirkung im chemischen Processe, die von Vielen behauptete Erfahrung, dafs der Mensch in Krankheiten, besonders nahe vor dem Tode sich selbst leiblich aufser sich erblicke, und in neuester Zeit die Erfahrungen des animalischen Magnetismus einen empirischen Anlafs gegeben; die innere Grundlage aber, die dieser Annahme Wahrscheinlichkeit giebt, sind wiederum übersinnliche Voraussetzungen, theils die vorhinerwähnten, theils auch andere, unter denen die der Einheit und Stetigkeit aller Naturbildung, und eines die Vereinigung des Geistes mit dem Naturleibe vermittelnden Dritten, die hauptsachlichsten sind.

Wir können daher keinesweges mit dem Verfasser in seine 765
folgende Behauptung zusammenstimmen: „Da nun alle Wahr„scheinlichkeit, die sich philosophisch rechtfertigen kann, ent„weder auf eine empirische Analogie, oder, wo diese fehlt, „wenigstens auf ein psychologisches Gesetz sich gründet, das als „Thatsache des Bewufstseyns erkannt wird, und da wir uns auch „keines psychologischen Gesetzes bewufst sind, das auf einen „Uebergang der Seele in einen andern Körper, oder auf die „Wirklichkeit eines unbekannten, in einem gröberen Körper ent„haltenen feineren Körpers hindeutete; so kann der Glaube an „eine solche Fortdauer der Seele nicht einmal als Wahrschein„lichkeitsglaube sich behaupten. — Nicht nur über die sichere „Wissenschaft, auch über alle Wahrscheinlichkeitsschlüsse mufs „der denkende Geist sich erheben, wenn er die Hoffnung seiner „persönlichen Unsterblichkeit, ohne historischen Glauben an eine „besondre göttliche Offenbarung, nicht entweder auf metaphysi„sche Sophismen, oder auf völlig willkührliche Hypothesen bauen „will." — Die geistige Angelegenheit des Menschen stehet aber gleichwohl ganz anders, als der Verfasser hiermit behauptet.

endetere Gestaltungen davon im Weltall gebe. Hiezu veranlassen die sichtbaren Mängel dieses Organismus, welche z. B. die Phantasie der hellenischen bildenden Künstler grofsentheils beseitigt hat, die unvollständige Vereinigung des Geistes mit diesem Leibe, und die Bemerkung, dafs diese Erde nur ein Himmelskörper von untergeordnetem Rang und niederer Stufe, und in vieler Hinsicht von mangelhafter und fehlgebildeter Beschaffenheit zu seyn scheint.

Denn dafs auch für die beiden erwähnten Hypothesen der Metempsychose, und des feineren Leibes, sowohl Analogien der Erfahrung, als auch psychologische Gesetze *) angeführt werden können, haben wir vorhin nachgewiesen. Ferner ists nicht wahr, dafs diese beiden die einsigen möglichen Hypothesen über die Art der Fortdauer des Geistes im Verhältnisse zur Natur, sind. Schon die Geschichte der religiösen Meinungen der Völker und der philosophischen Systeme zeigt deren noch sehr viele, die mit neuen oder aus den vorigen zusammengesetzten Hypothesen ohne Ende vermehrt werden können; — und doch müfste der Verfasser alle gedenkliche Hypothesen als grundlos nicht nur behauptet, sondern nachgewiesen haben, als welches er nicht einmal hinsichts der zwei von ihm erwähnten Hypothesen geleistet hat. Ferner müfste der Verfasser, um auf seinem negativ apagogischen Wege zu obiger Behauptung befugt zu seyn, alle gedenkliche Metaphysik schon erschöpft und inne haben, um gewifs seyn und zeigen zu können, dafs es durchaus keine andern Beweisgründe für die unendliche Fortdauer des Geistes geben könne, als diejenigen, die er als sophistisch ansieht, aber nicht einmal als sophistisch dargethan hat. Auch müfste er zugleich das ganze Gebiet der sinnlichen Erfahrung überschauen, um behaupten zu können, dafs auch sie nur zu völlig willkührlichen Hypothesen Raum gebe. — Nichts ist überhaupt, wie gesagt, schwieriger, als solche angebliche apagogische, negative, polylemmatische Beweise der Unmöglichkeit irgend einer Vernunfteinsicht, ohne directe, positive, ganze Einsicht in die Sache selbst und ohne Beweis dieser Unmöglichkeit in und durch diese Einsicht. Die höhere Dialektik zeigt die Unmöglichkeit solcher mittelbarer Beweise der Unmöglichkeit irgend einer Vernunfteinsicht. — Kein besonnener Denker, der die organischen Gesetze der Wissenschaftforschung und
766 der Wissenschaftbildung, das ist, der dialektischen Kunst kennt, wird sich zu einer solchen Art des Räsonnements und Absprechens nach blofsen Einselheiten des discursiven Denkens befugt halten, noch dadurch getäuscht werden.

Um nun diejenige Hypothese, welcher er selbst Beifall giebt, vorzutragen, fährt der Verfasser also fort. „Vertrauet aber der „denkende Geist dem wirklichen Bewufstseyn seiner überirdischen „Bestimmung, und dem Gefühle, das unmittelbar aus der Vernunft entspringt, und über den Verstand erhaben ist, so bedarf „er doch, um sich nicht mit der Wissenschaft zu entzweien, irgend „einer Hypothese, deren Grund eben jenes Bewufstseyn selbst ist.“

*) Hauptsachlich das psychologische oder vielmehr psychische Gesetz, dafs die Seele mit dem Naturorganismus vereint wirke, begründet den Schlufs nach der Analogie, dafs es nach dem Tode wieder so seyn werde.

Vertrauet aber der Geist wirklich jenen angeblichen Grundlagen, die wir im Vorigen kritisch beleuchtet haben, und hat er sich, wie der Verfasser kurz zuvor versichert hat, dafs es dazu nöthig sey, sogar über „die sichere Wissenschaft erhoben“, so hat er für seine Ueberzeugung keiner Hypothese nöthig; und hätte diese Ueberzeugung eine noch andre Stütze nöthig, so wäre dennoch keine Hypothese vermögend, die Ueberzeugung zu vollenden. Ferner dadurch, dafs der Geist gar keine Hypothesen macht, entzweit er sich garnicht mit der Wissenschaft, indem zwar das Gesetz der Wissenschaftforschung aus subjectiven Gründen der Endlichkeit, Hypothesen zu machen gestattet, aber nicht gebietet, geschweige die Wissenschaft selbst von irgend Hypothesen abhangig macht. Sowenig als von der andern Seite der vernunftgemäfse Glaube der Hypothesen bedarf, noch von ihnen abhangig ist; denn er ruht auf Einsicht oder auf Ahnung positiver, entschiedener Wahrheit, und bedarf weder des Gedankenspieles blosser Hypothesen, noch unbefugtes, wissenschaftloses Grübeln. — Von der andern Seite aber soll die vorzutragende Hypothese, nach der Manier des Verfassers, dadurch empfohlen werden, dafs Metaphysik die Unmöglichkeit derselben nicht beweisen könne; — welches aber selbst vom Verfasser nicht bewiesen, sondern nur behauptet wird. Der Verfasser trägt nun diese Hypothese also vor. „Wenn wir gleich gar keine Kenntnifs haben von einem „Ich, das ohne Mitwirkung eines organischen Körpers sich seiner „selbst bewufst seyn könnte, so kann doch durch keine physio„logische und psychologische Thatsache bewiesen werden, dafs die „Abhängigkeit des menschlichen Bewufstseyns von dem organischen „Körper, in welchem es sich entbindet, nicht physische *Verdun„kelung* eines rein geistigen, zum Wesen der Seele gehörenden Be„wufstseyns sei, und dafs das menschliche Ich, das zum Bewufst„seyn seiner selbst gelangt, sich nur losarbeitet aus der materiel„len Umgebung, mit der es in die Form des menschlichen Daseyns „eintrat. Diese Ansicht des Seelenwesens ist die platonische.“ Woher weifs aber der Verfasser, dafs das menschliche Bewufstseyn sich *im* organischen Körper entbindet; da das Bewufstseyn garnichts Raümliches und Physisches, das ist Körperliches, ist? Abgesehen nun davon, ob diese Hypothese platonisch ist, ist sie, 767
in dieser Einseitigkeit und Uebertreibung erfafst, der Einsicht in das Verhältnifs des menschlichen Geistes zu seinem Leibe und zu der ganzen Natur widerstreitend, welche keine Hypothese, sondern nur das Ergebnifs des Thatbestandes unserer ganzen Erfahrung ist. Mittels des innigen Vereines des Geistes und des Leibes, worin freilich beide sich auch wechselseits beschränken, ist das Vereinleben des Geistes und der Natur möglich und wirklich.

Dem Geiste eröffnet sich in den Sinnen des Leibes zunächst das ganze Leben der Natur in seiner Frische und Schönheit und in seinem unerschöpflichen Reichthume, auf dafs das ganze Naturleben in Freiheit des Geistes wiedergeboren werde in den Phantasienwelten aller mit organischen Leibern vereinlebenden Geister, — mithin die Natur aufgenommen werde in das Heiligthum des Geistes und vereingebildet mit Poesie und Wissenschaft. Und von der andern Seite ist es durch das innige Vereinleben des Geistes und Leibes bedingt, dafs die Geister ihre innern Welten der Phantasie heraustragen und hereinbilden in die ihnen gemeinsame Natur als die Welt der aüfserlich-gegenständlichen, objectiven Kunst im weitesten Umfange, der schönen, der nützlichen, und der schönnützlichen Kunst; dafs also die Natur nach ihrem Gesetze und mit ihren Kräften in sich aufnehme die Welt der Phantasie nach allen geistigen Gebilden, als ein Uebernatürliches oder Aufsernatürliches, indem alle Gebilde des Geistes mit *geistiger* Freiheit nach Begriffen und Ideen, und für vernünftige Zwecke des Guten gebildet sind. Und diese in die Natur durch die Vereinwirkung der Geister mit ihr hineingebildete Welt der Kunst wird dann wieder zurückgenommen auf dem Wege der leiblichen Sinnlichkeit in die Phantasienwelten aller Geister, die auf demselben Naturgebiete als Menschen vereint leben.

Aber nicht allein dieses zweiseitige, harmonische Vereinleben des Geistlebens und Naturlebens ist die ewige Frucht des Vereines von Geist und Leib zum Menschen, sondern, nach den in unserem jetzigen Lebengebiete bestehenden Bedingnissen, ist auch der geistig-organische Lebenverein der individuellen Vernunftwesen an den Lebenverein des Geistes mit seinem Leibe ausschliefsend gebunden. Nicht dafs wir defshalb befugt wären, anzunehmen, diefs sey die an sich einsige Weise wie Geister miteinander geistig verkehren und vereinleben; wohl aber, dafs wir auch diese Art des geistigen Vereinlebens, wonach dasselbe ausschliefsend durch das gemeinsame aüfsere Naturleben mittels der menschlichen Leiber geschlossen und erhalten wird, als einen wesenlichen Theil, und zwar als einen der innersten Theile, des allgemeinen Lebens aller endlichen Wesen in Gott und durch Gott, anerkennen. Wir schaun und empfinden uns einander in unserm jetzigen Zustande nicht unmittelbar in Geist und Herz, in Gedanken, Phantasie und Gefühl, in Gesinnung und Willen hinein, sondern nur mittels des Leibes, seiner Geberdung, der durch ihn sich aüfsernden Sprache, mittels aüfserer durch den
768 Leib verrichteten Thathandlungen, in den Verhältnissen des freigeselligen Umgangs, dann der Freundschaft, der Ehe, der Familie. Das Hauptmittel aber des geistigen und gemüthlichen Vereinlebens

ist die Sprache, welche obschon eine natürlich-sinnliche Erscheinung, doch ein reingeistliches und gemüthliches Gebilde ist, und die dann weiter, ebenfalls mittels des in der Natur als Stoff Beharrenden zur bleibenden Schrift erhoben, und im Vereine mit der Welt aller objectiven am Stoff beharrenden Kunstwerke das gesellschaftliche Bewufstseyn und Empfinden, — den Geist und das Gemüth der Gesellschaft gleichsam verleiblicht, und so den einselnen Individuen, und den einselnen Gesellschaften in der Menschheit das geistige durch Jahrtausende geförderte Werk des ganzen Geschlechts vergegenwärtigt und zu eigen darbietet, dafs auch jede Gesellschaft der Menschen und jeder einselne Mensch das Seine zu diesem grofsen geistigen Bau mitwirke und beitrage, welches dann auch aufgenommen werde in das stetswachsende und weiterausgebildete Kunstwerk des Lebens des ganzen Geschlechtes.

So erscheint dem an Geist und Gemüth gebildeten Menschen das Verhältnifs des Geistes zum Leibe, und das dadurch geknüpfte und unterhaltene Band des Vereinlebens mit Natur und Menschheit als an sich selbst wesenhaft gut, schön und würdevoll, ja als ein von Gott selbst geordneter Weg zu Gott, und des gottähnlichen in Gott und vereint mit Gott zu führenden Lebens. Er erkennt in diesem Verhältnisse der Geister den heiligen, ewigen und in der unendlichen Zeit stetig wirksamen Act der Verursachung Gottes, wonach das Eine Leben nach allen Wesen, und nach allen Gebieten des Lebens, allseitig gottähnlich, gut und schön, organisch vereint seye in Eine selige vollwesenliche Harmonie: das Geistleben mit dem Naturleben, und beide in Gottinnigkeit vereint mit dem Leben Gottes, wonach Gott als Urwesen in heiliger Freiheit in Sich selbst lebt und lebend waltet über, in, mit und durch das Leben des Geisterreiches und der Natur, und des aus beiden vereinten Lebens der Menschheit, als liebende, erziehende, rettende und heiligende Vorsehung; und in welchem Vereinleben Gott als Urwesen, Sich auch in individueller Offenbarung kundgiebt im Geistleben, im Naturleben, und im Menschheitleben. Als einen inneren endlichen, individuellen Theil des Einen in sich, durch Gott, vollwesenlichen Lebens erkennt dann der Mensch auch das geistige, natürliche und menschliche Leben auf Erden, in sich und im Vereine mit dem Urleben Gottes als Urwesens. Und so erkannt und empfunden wird dem gottinnigen Menschen auch schon das Leben auf dieser Erde heilig; er erkennt, dafs er auch schon hier an einer Stufe des Altars der Gottheit im Innersten ihres Tempels anzubeten, und schon in diesem Leben das 769
Gute als das Göttliche erstrebend und bildend Gott ähnlich und mit Gott vereint zu werden, berufen und mit Gottes Hülfe fähig ist.

Aber die Anerkenntnifs dieser ewigen, unvergänglichen, in aller Zeit bleibenden, würdevollen Wesenheit des Vereinlebens von Geist und Leib zum Menschen schliefst gleichwohl nicht aus die Idee einer noch innigeren Vereinigung mit der Natur durch noch vollendeteren Leib als dieser irdische ist, in höhergediehenen individuellen Ganzen des Lebens auf den Gestirnen des Himmels; ebensowenig als auch die Idee eines unmittelbaren geistlichen und gemüthlichen Umganges der Geister mit Geistern, schon auf dieser Erde in höheren Entwickelungstufen dieses Menschheitlebens und reiner und inniger noch in höheren Stufen des Geistlebens, Naturlebens, und Menschheitlebens im Weltall, und zwar sowohl des reingeistigen Umganges ohne mit der Natur mittels eines organischen Leibes verbunden zu seyn, als auch während dieser Verbindung als Menschen. Noch wird auch durch die genannte Anerkenntnifs die Idee eines Verein-Verhältnisses der Geister zur Natur, in Schaun, Empfinden, Wollen und Wirken ausgeschlossen, welches allgemeiner, freier und umfassender ist, als derjenige Verein, in dem wir bis jetzt auf Erden zur Natur stehen; noch auch der Gedanke des reingeistigen Umgangs der Geister innerhalb dieses freieren Vereinlebens mit der Natur; noch endlich der Gedanke des reingeistigen Umgangs ohne alle Vermittelung der Natur. Selbst die Vereinigung des Geistes und des Leibes in unsrer bisherigen Erfahrung auf Erden erweist sich auch innerhalb des Gebietes des Leibes selbst nur als eine theilweise, unvollständige, indem sie sich hauptsachlich nur auf einen Theil des Nerfensystems beschränkt; und bereits in dem jetzigen Zustande der Naturwissenschaft zeigt sich, besonders in den Erscheinungen des sogenannten animalischen Magnetismus, die Aussicht, diese Grenzen noch hier auf Erden erweitert zu sehen. *)

*) Die soeben ausgesprochne Betrachtung des Vereinlebens des Geistes und des Leibes enthält auch das Wesenliche in sich, was *Platon*, als Vernunftahnung, in Mythen gehüllt, und zumtheil nicht ohne Ironie in seinen Gesprächen mehr angedeutet als entwickelt hat, wenn Selbiges, von diesem poetischen, und mythischen Gewande abgesehen, rein betrachtet wird. *Platon* hält es selbst der Gottheit würdig, die Materie als das ohne Gottes Belebung Nichtige, Nicht-Seyende, das ist nicht wesenlich Seyende, — nach den ewigen Ideen des göttlichen Verstandes zu beleben, zu ordnen, zu gestalten, zu einem Abglanze der göttlichen Wesenheit in Güte und Schönheit zu erheben. Daher erkennt *Platon* auch den ähnlichen göttlichen Beruf der als Menschen mit der Materie vereint lebenden endlichen Geister an. Freilich ist, auch nach *Platon*, für den in Unwissenheit und verderbte Neigung, in Leidenschaft und Unsittlichkeit versunkenen und gefesselten, Gottes vergessenen, und seiner eignen Würde entfremdeten Geist sein Leib und diese Erde ein Gefängnifs, woraus er durch den Tod befreit werde. *Platon* erkennt übrigens auch die Vernunftahnung eines durch die Natur nicht vermittelten Umganges des Geistes mit Gott selbst, und mit endlichen

Doch vernehmen wir, wie der Verfasser die Hypothese,
welche in dieser Bestimmtheit von der platonischen Lehre in 770
mehren Punkten abzuweichen scheint, weiter darstellt.

„Auf eine dem menschlichen Verstande unbegreifliche Art
„in das irdische Daseyn eingeführt, verdankt, nach dieser Hypo-
„these, das Ich sein Bewufstseyn nicht dem organischen Körper,
„an den es gefesselt ist; es kann nur solange, als es an diesen
„Körper gefesselt ist, ohne bestimmte Mitwirkung materieller
„Organe kein Bewufstseyn seiner Selbstthätigkeit haben; und es
„rechnet darauf, wenn die irdischen Bande ganz gelöset seyn
„werden, hinwegzuschweben über die ganze materielle Natur,
„und dann erst, ohne körperliche Erkenntnifsorgane, rein geistig,
„im ungestörten Bewufstseyn seiner selbst, anzuschauen, was
„wahrhaft ist, und nicht blofs durch die Sinne erscheint. Dahin,
„nicht nach neuer Verkörperung, nicht nach einer neuen organi-
„schen Entwickelung, zielt das Verlangen der armen Psyche, die
„im Bewufstseyn ihrer überirdischen Bestimmung nach reiner
„Wahrheit und wahrer Vervollkommnung strebt, und in der
„materiellen Natur, die diesem Verlangen entgegenwirkt, sich
„beengt fühlt, wie in einem Gefängnisse. Der Pantheist freilich,
„der sich selbst in der stolzen Meinung gefällt, als sey er in
„seiner menschlichen Armseligkeit ein Bestandtheil des allmäch-
„tigen Gottes, kann ein solches Verlangen nach Unsterblichkeit
„nicht fühlen.“ — Dafs die Seele, solange sie mit dem Leibe
vereint ist, ohne Mitwirkung materieller Organe kein Bewufstseyn
ihrer Selbstthätigkeit habe und haben könne, ist eine empirisch-
unerweisliche Behauptung. Auch ists nicht wahr, dafs der Geist
nur erst „hinwegschwebend über die ganze materielle Natur und
„ohne körperliche Erkenntnifsorgane sich seiner reinen Geistig-
„keit bewufst werden“, und zum reinen Gotterkennen und zum
Gottgefühle, und überhaupt zum „Anschaun dessen was wahrhaft
„ist, und nicht blofs durch die Sinne erscheint“, sich erheben
könne: denn die geistliche und gemüthliche Erfahrung zeigt,
dafs dieses Alles schon auf Erden möglich ist. Denn in jedem
Momente der Zeit kann der Geist, wenn nur sonst die innern 771
geistigen, und göttlichen Bedingnisse, welche die Natur nicht

seligen, im Guten und Schönen bestätigten Geistern an. Dafs aber *Platon* das Verhältnifs des Geistes und Leibes, sowie es jetzt auf Erden besteht, als ein lediglich verneinendes, beschränkendes, herabsetzendes betrachtet haben sollte, ist eben defshalb schon unmöglich anzunehmen, weil nach seiner Grundlehre von der Aehnlichkeit des endlichen Geistes mit Gott, auch das Verhältnifs des endlichen Geistes zur Materie dem Verhältnisse Gottes zur Materie ähnlich gedacht werden mufs, welches Verhältnifs Gottes zur Materie keinesweges als ein Gottes Wesenheit verneinendes, beschränkendes und herabsetzendes von *Platon* dargestellt wird.

geben kann, dazu da sind, sich als reiner Geist unabhängig von der ganzen Natur, ja selbst auf übersinnliche Weise die ganze Natur, und zuerst und zuhöchst Gott erkennen, und empfinden, und sich über die ganze Natur erhebend, der Erkenntnifs der ewigen nichtsinnlichen Wahrheit, die überhaupt als solche nicht und niemals in dem Sinnlichen, noch durch Sinnlichkeit vermittelt erscheint, forschend und denkend widmen, und sich in rein gottinniger und gottähnlicher Gesinnung das Gute in seinem Innern und aüfserlich in der Natur und im Leben der Menschheit darzuleben bestreben. Und wären einem endlichen Vernunftwesen diese inneren geistigen, und die höheren göttlichen Bedingungen nicht erfüllt, so könnte ihm die gänzliche Trennung von der Natur, die hier in einem unpassenden Bilde als darüber Hinwegschweben über die *ganze* Natur vorstellig gemacht wird, zu alle dem Wesenlichen nicht verhelfen, was der Verfasser davon erwartet. Eine solche Lostrennung von der Natur, als solche, ist doch nur der Zustand einer Beraubung, und kann als solche überhaupt nichts gewähren. Das innige Lebensverhältnifs, worin wir auf dieser Erde mit der Natur stehen, offenbart uns Gottes Wesenheit auch in der Natur, und giebt uns einen wesenlichen Wirkungskreis für das Göttlich-Gute; und ist zugleich ein Weg für uns zu Gott [*zu*] gelangen, und in Ansehung Gottes ein Weg und Mittel Sich uns zu offenbaren. Nur dem an Geist und Gemüth Befangenen erscheint der Leib erstwesenlich als ein Hindernifs seines geistigen und göttlichen Lebens, — als ein Gefängnifs; Dem aber der sich seiner geistigen Selbständigkeit und Freiheit auch bei diesem seinem Verhältnisse zu dem Leibe inne ist, der auch die Wesenheit der Natur und des Leibes in Gott, und die Wesenheit und Würde der Menschheit in Gott, erkennt und empfindet, dem erscheint der Leib, mit welchem er zu Erkenntnifs, Gefühl und Wirken verbunden ist, als ein wesenliches, obschon endliches und vielfach beschränktes, und als ein zu heiligendes Gebiet des Vereinlebens mit Natur, mit anderen Geistern, und selbst mit Gott. Und diese Anerkenntnifs hindert keinesweges den freien Aufflug des Geistes und Gemüthes zu Ideen von noch höherer, freierer, innigerer Vereinigung mit Gott, dem Geisterreiche, mit Natur, und mit der Menschheit im Weltall, als diejenige Vereinigung ist, die uns als Geistern im Vereine mit dem organischen Leibe und mittels [desselben] durch Gottes heilige, weise und gütige Fügung hier auf Erden vergönnt ist. Wohl können die meist durch innere Verderbtheit des Geistes und Gemüthes verursachten, oder doch dadurch unverhütet gebliebenen, Zerrüttungen der Gesundheit, Vollständigkeit, Kraft und Schönheit des Leibes, und die geistigen Mängel und Krank-

heiten des gesellschaftlichen Zustandes des Lebens der Menschheit auf dieser Erde, die Einsicht begründen, daſs dieses Leben 772
auf Erden nicht selbst schon die höchste Stufe des vollwesenlichen Lebens, sondern zugleich eine prüfende Vorbereitung zu höheren Ordnungen und Stufen des Lebens in Gott sey; aber auch dann darf nicht vergessen und verkannt werden, daſs auch dieses Leben an sich selbst Werth habe, und daſs es auch schon hier auf Erden besser werden könne und solle, als es jetzt ist. Und wenn ferner allerdings dieses Leben für Viele mehr dem Zustande der Gefangenschaft als des freien Wirkens gleicht, so kann doch ein Jeder sogleich, auch dieses leibliche Leben beibehaltend, herausgehen aus dieser Gefangenschaft, da ihm selbst der Schlüssel zu seinen Ketten und zu seinem Gefängniſs von Gott anvertraut ist; — sobald er nur zur Erkenntniſs Gottes und seiner selbst in Gott gelangt, und daran arbeitet, seinen Geist zu erhalten und sein Herz zu reinigen und zu erwärmen, daſs er das Gute als das Göttliche rein wolle und vollbringe.

So wesenlich und so erhebend die Einsicht ist, daſs dieses Erdenleben nicht das vollendete und höchste Leben selbst ist, wozu wir fähig und berufen sind, so nachtheilig wirkt es dagegen auf den Menschen und die menschliche Gesellschaft zurück, wenn in Hinsicht auf dunkle Ahnungen möglicher höherer Zustände des geistigen Lebens die selbständige Wesenheit und Würde dieses Lebens auf Erden nicht erkannt, oder verkannt und herabgesetzt wird. Diese Denkart wird mit dem Aberglauben, der Trägheit und dem Dünkel im Bunde zur hohlen, trübsinnigen Schwärmerei, und zeigt sich als eine der Quellen des Fanatismus und der Verderbniſs des gesellschaftlichen Lebens; da hingegen die Ansicht des Lebens, die wir vorhin, nach Grundsätzen des theistischen Absolutismus, geschildert haben, Freudigkeit, Ernst und wackre Thatkraft miterweckt, daſs wir in treuer Arbeit, nach Heiligkeit strebend, auch schon hier das Gute und Schöne, das ist das Göttliche darleben, und dadurch uns fähigen mögen, nach diesem Leben gemäſs der göttlichen Ordnung des Heiles, aufgenommen zu werden in höhere Ordnungen, des reineren, höheren, vollkommneren Lebens.

„Aber“, setzt der Verfasser hinzu, „man muſs auch keinen „Beweis der Untrüglichkeit dieses Verlangens“ (nach Unsterblichkeit) „auſser dem wachen Bewuſstseyn suchen, in welchem der „denkende Geist, den keine Vorurtheile blenden, seine über- „irdische Bestimmung erkennt. Wer die Hypothese, die unmittel- „bar auf diesem Bewuſstseyn ruht, auf metaphysische Erkenntniſs- „gründe zurückführen, oder sie gar mit Plato, in ein metaphy- „sisches Dogma verwandeln will, erbauet ein Luftschloſs, in

„welchem die Hoffnung nur so lange bequem wohnt, als ihr ge„lingt, den Verstand zu bestechen." Gesetzt es wäre so, um wie
773 viel würde sich diese Hoffnung besser befinden, wenn sie im Gedanken einer blofsen „Hypothese" „über die ganze materielle Natur hinwegschwebt", und erst im Leeren „zum ungestörten Bewufstseyn" seiner selbst und zum „rein geistigen" Leben zu gelangen traümt? — Vielmehr aber werden die Ideen über Fortdauer nach dem Tode, und die Art des Verhältnisses des Geistes zu der Welt und zu Gott, die wir hier ausgesprochen haben, so wie auch Platons Ideen hierüber, zunächst in reiner vom Gefühl unabhängiger Vernunftahnung geschaut; was aber hierüber ewige Wahrheit ist, das kann auch und soll in wissenschaftlicher Erkenntnifs eingesehen werden, wenn der oberste Theil der Philosophie soweit, als hierzu erforderlich ist, ausgebildet wird. Der Verfasser erklärt diefs freilich für unmöglich, aber den Beweis dieser Unmöglichkeit mufs er schuldig bleiben.

Wer sich nun mit uns auf demselben Standorte der Betrachtung befindet, den werden auch die angeblich demüthigenden und niederschlagenden scheinbaren Einwendungen wider die Möglichkeit der Fortdauer nach dem Tode nicht stören, welche von der Entstehung des leiblichen Organismus des Menschen hergenommen sind, und von dem allmäligen Einleben des Geistes in die natürlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse dieses Erdenlebens; — Einwendungen, welchen unser Verfasser viel zu viel Werth, und eine Gründlichkeit beilegt die daran nicht zu finden ist; — weil auch er dem reinen Thatbestande der Erfahrung Behauptungen beimischt, die erst durch Schlufs nach bestimmten nichtsinnlichen Voraussetzungen daraus abgeleitet werden, also metaphysich gerechtfertigt werden müfsten. „Wenn", sagt er, „das indemon„strable Vertrauen unsers Geistes zu dem Bewufstseyn, in welchem „sich uns unsre überirdische Bestimmung kund thut, nichts tärker „ist, als der Wahrscheinlichkeitsglaube, der von der Erfahrung „ausgeht, so wird die vernünftige Hoffnung der persönlichen Un„sterblichkeit auch durch den Rückblick auf die *Entstehung* des „menschlichen Daseyns niedergeschlagen." Es wird dann an die Nichtigkeit der atheistischen und hylozoistischen Hypothesen hierüber erinnert, und hinzugesetzt: „Aber eine überirdische Prä„existenz der Seelen anzunehmen, ist auch kein metaphysischer „Grund aufzufinden, wenn wir nicht entweder unsre Zuflucht zu „der platonischen Erinnerungslehre nehmen, oder das christliche „Dogma der Weltschöpfung so auslegen wollen, dafs die Noth„wendigkeit einer ein für allemal geschehenen Seelenschöpfung „daraus zu folgen scheint." In Ansehung der Lehre von der Präexistenz der Seelen bemerken wir zu dem vorhin Gesagten nur

noch Folgendes*). Die Einwendung, welche aus dem Mangel in- 774
dividuell persönlicher Erinnerung wider die Präexistenz hergenommen wird, zeigt sich schon dadurch als ungültig, dafs wir auch die ersten Jahre unsrer Kindheit gänzlich vergessen, dafs das Vergessen früherer Zustände, deren Individualität mit dem Individuellen *dieses* Lebens in keinem individuellen Zusammenhange steht, nach dem bekannten Gesetze der Erinnerung erklärlich ist, und dafs es immer noch möglich erscheint, dafs wir uns nach dem Tode am Ausgange aus diesem Leben, zurückkehrend in den weiteren Kreis einer individuellen Erfahrung auch des Eingangs in dieses Leben erinnern, und was ihm zunächst vorausgieng. „Dafs die Philosophie“, setzt der Verfasser hinzu, „in „deren Gebiete keine biblischen und kirchlichen Dogmen liegen, „auch nach dem Princip des reinen Theismus keine ein für alle „Mal geschehene Weltschöpfung beweisen kann, zeigte sich uns „in der Entwickelung des philosophischen Begriffs von der göttli„chen Allmacht“; wo der Leser auch unsre kritische Beleuchtung

*) Bereits in meinen früheren Schriften habe ich auf die Präexistenz hingedeutet. Histor. Logik, S. 12, 125; Grundlage des Naturrechts (1802) S. 37—45, S. 131, 133, wo von dem Gesetze der ewigen Metempsychose und von den weltbürgerlichen Rechten um derselben willen die Rede ist. Unter Metempsychose wird aber dort nur die periodisch wiederkehrende Vereinigung des Geistes mit einem höchst-organischen Leibe verstanden, nicht Seelenwanderung durch verschiedene Thierleiber stufenweis heran bis zum Menschenleibe. Vergleiche auch: *Urbild der Menschheit* S. 30 ff., besonders S. 271 ff. Auch *System der Sittenlehre* S. 390, 396 ff., 412 f., 418 f., 447. *Tagblatt des Menschheitlebens* N. 43. S. 172. „„Man kann die Präexistenz, ja die unendlich-zeitige Existenz, der endlichen Geister zugeben, ohne dafs es defshalb nöthig wäre anzunehmen, dafs jede Seele nach einem jedesmaligen Absterben des Leibes sogleich wieder in einen neuen Leib übergehe; denn nur tiefer eindringende Wissenschaft könnte die Befugnifs geben, alle mögliche Arten des Vereinlebens des endlichen Geistes mit der Natur zu bestimmen. — Dafs alle Menschenseelen unmittelbar vor diesem Erdenleben in einem vollkommneren Zustande gelebt haben, dazu giebt die Betrachtung menschlicher Unvollkommenheit und menschlichen Elendes hienieden nicht hinlängliche Gründe an die Hand. Es können noch weit unvollkommnere, sowie weit vollkommnere Lebenszustände gedacht werden, als dieses Erdenleben zeigt; es kann gedacht werden, sowohl dafs einige Seelen aus niederen Zuständen auf diese Erde versetzt werden, als aus gleichstufigen, als auch, dafs andere, als rettende, helfende, diese Menschheit belehrende und erweckende Genien, aus Liebe, durch Gottes Vorsehung, und auf Gottes Geheifs, von höheren Zuständen auf diese Erde herabkommen. Die Annahme, dafs unter allen Planeten dieses Sonnensystemes die Erde das bezugweis reifste und vollkommenste Menschheitleben enthalte, die Sonne aber, als das einsige selbstleuchtende und sich selbst erwärmende Gestirn seines Systemes das für alle ihr untergeordnete Himmelskörper vergleichweis höchste leibliche, geistliche, und menschliche Leben entfalte, empfiehlt sich als ahnende Vermuthung.““ (Aus einem ungedruckten kritischen Aufsatze des Verfassers dieser Beiträge.) [S. *Ausführliches in den Vorless. über die Philosophie der Geschichte.*]

dieser Behauptung finden wird. Hierauf wird erwähnt, dafs die Hypothese präformirter Lebenskeime gleichfalls nicht genüge. Dann wird hinzugesetzt: „In einem andern Lichte erscheinen „uns diese Räthsel, wenn wir eine Schöpfung annehmen, die nie „angefangen hat, und nie aufhört. Wir haben gesehen dafs diese „Meinung dem philosophischen Begriffe von der göttlichen Welt-„schöpfung im Allgemeinen gar nicht widerstreitet." Dem haben wir aber oben mit Gründen widersprechen müssen. — „Wir „können uns", heifst es weiter, „nach dieser Voraussetzung füg-„lich vorstellen, dafs die immer schaffende und in der Natur „unmittelbar mitwirkende Gottheit in jedem Augenblicke der „physischen Zeugung eine geistige Individualität erschaffe, die „in ein organisches Gebilde eintritt." Gesetzt aber auch, Diefs
775 könnte wirklich gedacht werden, wie es jedoch nicht gedacht werden kann, so tritt doch, mit der Annahme, dafs Gott endliche Wesen aus dem Nichts ins Daseyn bringt, auch die Meinung hervor, dafs sie nur für bestimmte Zeit geschaffen seyen; denn sowenig, nach dieser Annahme Gotte etwas fehlte, ehe diese endlichen Wesen geschaffen wurden, sowenig wird Ihm auch etwas fehlen, wenn sie wieder in Nichts verschwunden seyn werden. „Aber", heifst es weiter, „auch dann gerathen wir wieder in das „Unbegreifliche einer unendlichen Reihe geschaffener Wesen; „einer Reihe, in welcher keines das erste gewesen und keines „das letzte seyn wird." Dafs aber diefs keine Schwierigkeit für die Vernunft sey, haben wir dort (675) gleichfalls gezeigt. Endlich ruft hier der Verfasser aus: „Dem forschenden Verstande „zeigt sich also in dieser dichten Nacht nirgends ein Licht, wo-„hin er auch blicke." Diefs ist richtig, so lange der Verstand ohne die reine und ganze Vernunfterkenntnifs ist, und es unternimmt, ohne diese und ohne wissenschaftliche Methode, durch blofses discursives Räsonnement, über diese Gegenstände ins Klare zu kommen.

„Aus allen diesen Gründen", sagt der Verfasser weiter, „behalten die atheistischen, pantheistischen und hylozoistischen „Hypothesen, die das Entstehn einer geistigen Individualität er-„klären sollen, so unzureichend auch ihre Argumente sind, im-„mer das Interesse des kalten Verstandes für sich, der nur der „Wissenschaft huldigen will, und in seinen Vermuthungen sich „von der Erfahrung leiten läfst. Aber mit keiner dieser Hypo-„thesen ist ein vernünftiger Glaube an persönliche Unsterblichkeit „vereinbar." Vielmehr geht aber aus Dem, was wir oben dargestellt haben, hervor, dafs weder der Atheist, noch der Pantheist, noch der Hylozoist, infolge seiner Grundlehren, das materielle oder physische zeitliche Entstehen und Vergehen der geistigen Individua-

lität anzunehmen nöthig hat, und zwar um so weniger, je besonnener und wie der Verfasser sagt, kälter, der Verstand dabei ist, und je bestimmter also der Verstand die reinen Thatsachen der Selbstbeobachtung und der Erfahrung, die ein solches Entstehn und Vergehn durchaus nicht enthalten, von voreiligen und unbefugten Schlufsfolgen aus mangelhaften und verworrenen Sinnenwahrnehmungen auf dem Grunde unklar gedachter, und unerwiesener nichtsinnlicher Behauptungen unterscheidet, und beide nicht vermengt und verwechselt. Dem Pantheisten insonderheit, selbst wenn er das Verhältnifs Gottes zur Welt und zu den endlichen Vernunftwesen noch nicht in wissenschaftlicher Bestimmtheit erkennt, liegt es weit näher, überhaupt alles Endliche, seiner Wesenheit nach, als ewige Wirkung Gottes, der ewigen Ursache, mithin selbst als ewig, unveränderlich, und in aller Zeit bleibend anzunehmen, als im Gegentheil irgend etwas seiner Wesenheit nach *in der Zeit* entstehn und vergehn zu lassen. Was insonderheit das endliche Vernunftwesen betrifft, so erkennt der Pantheist den endlichen Geist, als dasjenige Wesen an, welches Gotte selbst im Endlichen am vollendetsten gleichet oder ähnlich ist: also liegt es ihm auch nahe, den endlichen Geist nach seiner Individualität als ewig, und als in der Einen Gegenwart der unendlichen Zeit bleibend zu denken.

Es ist daher folgende Behauptung des Verfassers ungegründet, 776
die er unmittelbar aus dem Vorhergesagten zieht. — „Also zer„stört der kalte Verstand diesen Glauben unvermeidlich, wenn „er dem Gefühle nicht huldigen will, dessen Autorität auch über „alle Wahrscheinlichkeitsgründe erhaben ist.“ Der Verstand aber ist weder kalt noch warm, sondern bildlich nur verdunkelt oder hell zu nennen. Und wenn der Verstand der rechte, besonnene Verstand ist, der sich, wie gesagt, an den reinen Thatbestand der Wahrnehmung und Erfahrung hält, und denselben durch beigemischte fehlerhafte und unbefugte Schlufsfolgerungen nicht verfälscht, auch nicht mit Hypothesen vermengt und verwechselt, die auf unerwiesenen, und unklar gedachten nichtsinnlichen Vernunft-Voraussetzungen beruhen: so zerstört der Verstand den Vernunftglauben, wenn selbiger anders einen intellectuellen Grund in Ahnung oder Erkenntnifs hat, und sich nicht lediglich auf irgend ein Gefühl statt eines Erkenntnifsgrundes irrigerweise beruft, in keiner Hinsicht und in Ansehung keines Gegenstandes; ja er stört den Vernunftglauben nich einmal, da der reine Thatbestand der inneren und aüsseren Wahrnehmung und Erfahrung, mit keiner Vernunfterkenntnifs streitet, sondern mit aller Vernunfterkenntnifs vollkommen übereinstimmt. Wohl aber umgekehrt, wenn der Verstand nicht rein und besonnen verfährt, oder

wie der Verfasser sagen würde, wenn er nicht kalt ist, insbesondere wenn er Gefühlen, Neigungen und Abneigungen, der Hoffnung und der Furcht einen Einflufs auf das Denken und Forschen gestattet, und Gefühle statt der Entscheidungsgründe sich unterschieben läfst, wenn z. B. bei dem vorliegenden Gegenstande der Verstand sich durch Furcht vor dem zeitlichen oder ewigen Tode, oder durch Neigung und Hoffnung des nach dem Tode fortzusetzenden individuellen Lebens bestimmen läfst, wird sein Wirken unrein, unsicher; läfst er sich leicht in unbegründete Annahmen, voreilige Hypothesen, und in sophistisches Grübeln ein, um nicht sowohl der Wahrheit, als den Gefühlen Neigungen, und Leidenschaften Genüge zu thun. Dafs aber dem Gefühle weder die Huldigung, noch die Autorität gebührt, die selbigem der Verfasser hier nochmals zuerkennt, haben wir im Vorigen ausführlich gezeigt. Das Gefühl selbst kann von dem ganzen Menschen, und insbesondere vom Menschen als erkennendem, vernünftigem und verständigem Wesen als gut, wesenhaft und edel nur anerkannt werden, wenn und sofern der Grund und Gegenstand des Gefühles im Bewufstseyn gegenwärtig ist, das ist, erkannt oder wenigstens geahnet wird. Unser Verfasser verwechselt die Selbständigkeit des Gefühls, wonach es nicht ein Denken und Erkennen ist, auch durch Denken und Erkennen
777 nicht hervorgebracht, sondern lediglich geweckt werden kann, mit der angeblichen Eigenschaft desselben, wonach es auf dem gleichfalls selbständigen Gebiete des Erkennens Zweifel niederschlagen und über Wahrscheinlichkeitsgründe erhaben seyn soll, welches Beides unmöglich ist, weil nur durch Einsicht in die Sache selbst der Zweifel gelöst, und Wahrscheinlichkeitsgründe entweder widerlegt oder zu bewiesener Wahrheit erhoben werden können. Allerdings ist es aber möglich, dafs ein endliches Vernunftwesen, weil es dem Gefühle hingegeben, die Zweifelsgründe nicht beachtet, welche dann in seinem Bewufstseyn niedergeschlagen sind, sie auch für intellectual beseitigt und aufgelöst achtet; — aber in ruhigen Momenten kehren dann die Zweifel unfehlbar wieder, und die Taüschung schwindet.

Die Meinung des Verfassers, dafs der Verstand den Vernunftglauben zerstöre, stimmt nicht mit seiner früher (S. 408 und mehrmals zuvor) [*geaüſserten*] Meinung zusammen, wonach er dem Verstande das Geschäft zutraut und überträgt, den Vernunftglauben aufzuklären und vor Verirrungen zu bewahren; welches Beides auch allerdings der rechte Verstand an seinem Theile leisten kann und soll. Sollte aber der Verfasser in der letzten Beziehung behaupten, der Verstand der Diefs leisten solle, müsse schon dem Gefühle vertrauen, sofern die intellectuale Vernunftgrundlage des Gefühles

noch unerkannt sey, so behaupten wir dagegen, daſs dieſs eben verstandeswidrig ist, in Sachen der Erkenntniſs irgend einem Gefühle zu vertrauen. Sollte aber gesagt werden, nicht dem bloſsen Gefühle als solchem solle der Verstand vertrauen, sondern dem Gefühle lediglich insofern als es die mit der Vernunft übereinstimmige Grundlage des Vernunftglaubens ist; so vertraut dann der Verstand nicht dem Gefühle als solchem, sondern nur unter der Bedingung, und nur insofern, als es der Vernunfterkenntniſs oder wenigstens der Vernunftahnung gemäſs ist; folglich vertraut er dann eigenlich wie es seyn soll, der Vernunfteinsicht; ja streng genommen kann, wie wir gezeigt haben (114, 183, 197) hier nicht einmal das Wort: *vertrauen*, gebraucht werden, da Vernunft und Verstand, als Erkenntniſsvermögen, es lediglich mit der Einsicht die dem Lichte verglichen werden kann, zu thun haben, aber vertrauen schon das Gefühl, welches der Wärme vergleichbar ist, als eines seiner Elemente an sich hat. Daher der Verstand, wenn er des Verfassers Lehre vom Vernunftglauben, und von dem Verhältnisse des Verstandes zu demselben, einer Kritik unterwirft, es fürs erste abweisen und verwerfen muſs: daſs in Sachen der Erkenntniſs irgend ein Gefühl als ein Entscheidungsgrund für Vernunft und Verstand angenommen werde, auſser in Ansehung derjenigen Erkenntniſs, [deren] Gegenstand das Gefühl selbst ist (39, 158, 571); geschweige denn daſs sogar ein unaussprechliches Gefühl, worin sich alle Begriffe verlieren (223), was somit der Kritik des Verstandes entzogen wäre, als Entscheidungsgrund untergeschoben würde. Es bleibt also auch der Vernunftglaube des Verfassers für den Verstand nur insofern ein Gegenstand, als derselbe eine rein intellectuale Grundlage im *erkennenden* Geiste, und rein vernünftige Erkenntniſs oder Ahnung zu einem Grundbestande hat; 778
nur unter dieser Bedingung, und nur insoweit kann auch der Verstand den Vernunftglauben aufklären und vor Verirrungen bewahren, und zwar auch dieses nur innerhalb der Beziehungen, welche der Inhalt des Vernunftglaubens, der erstwesenlich unendlich, und unbedingt ist, auf das Endliche und Bedingte hat.

Der Verfasser betrachtet zuletzt noch das anscheinende Entstehn des menschlichen Individuum in Vergleichung mit dem der Thiere. „Das Uebergewicht der Wahrscheinlichkeitsgründe“, sagt er (S. 427), „die gegen den Glauben an persönliche Unsterblich„keit streiten, zeigt sich noch von einer andern Seite, wenn die „menschliche Natur empirisch sich mit der thierischen vergleicht.“ Wir behaupten dagegen, daſs die reine Erfahrung auch hierüber nichts entscheidet, — und nicht einmal Wahrscheinlichkeitsgründe darbietet. „Der irdische Anfang eines menschlichen und eines „bloſs thierischen Daseyns ist doch einer und derselbe.“ Woher

weifs denn diefs der Verfasser? Keine Erfahrung hat bis jetzt einen Grund an die Hand gegeben, dafs Gott, Natur und Vernunft, bei Belebung eines Thierleibes, der auf eine mit dem menschlichen Leibe ähnliche Art gezeugt wird, im Erstwesenlichen auf gleiche Weise wirken; keine Erfahrung ferner hat gelehret, noch kann sie jemals lehren, dafs die Seele mit dem Leibe zugleich, geschweige „aus dem Leibe sich entbindend" entstehe, oder vergehe; und keine Erfahrung hat bewiesen, noch kann sie jemals beweisen, dafs nicht auch in den Thieren ein unvergängliches Geistige walte. Der Verfasser sagt hierüber: „Was von „den Seelen der Thiere zu halten sey, erklärt sich nach den „Principien des Atheismus, des Pantheismus und des Hylozoismus „aus einem angenommenen Begriffe von Animalität sehr einfach. „Nach diesem Begriffe ist es eine und dieselbe Lebensthätigkeit, „die sich in der Natur des Menschen, wie in der Natur des „Wurms, individualisirt. Der Pantheismus unterscheidet sich in „dieser Hinsicht von dem gemeinen oder atheistischen Materialis„mus nur dadurch, dafs er von dem, was er Vernunft nennt, „zur eigentlichen Thierheit hinab, nicht, wie der gemeine Ma„terialismus, von der Thierheit zur Vernunft hinauf, steigt. Nach „beiden Ansichten ist es eine und dieselbe Lebensthätigkeit, die „im Menschen denkt, und im Wurme sich krümmt. Die eine „wie die andre hebt sich in der vergänglichen Form der Indivi„dualität aus der ewigen Natur hervor, und sinkt wieder in sie „zurück, wie eine Welle aus dem fluthenden Strome aufsteigt, „und in andern Wellen sich selbst begräbt." Aber weder dem Atheismus, noch dem Pantheismus, noch dem Hylozoismus widerstreitet die Annahme, dafs ein unvergängliches Princip sich von dem Menschen an abwärts bis zum Wurm individualisire, und an dem Ganzen der organischen Gebilde offenbare, dessen oberstes Glied der Menschenleib, und dessen unterstes das unterste Thier sey. Nur in ihren rohesten Anfängen behaupten diese Lehren, dafs es dieselbe Thätigkeit sey, die im Menschen denkt, und zunächst die Bewegung seiner Glieder physisch verursacht. In der weiteren Ausbildung dieser Lehren aber wird blofs behauptet, dafs dieselbe Thätigkeit, welche der Grund wird, dafs
779 der Mensch seine Glieder willkührlich bewegt, auch, wiewohl in niederer Stufe dieselbe sey, welche der Grund wird, dafs auch der Wurm willkührlich sich krümmt. Dafs insbesondere derjenige Hylozoist, der sich nicht über die Idee der unendlichen, unendlich lebenden Natur zu Gott erhebt, die geistige sowohl als die organische leibliche Thätigkeit beide als verschiedene Functionen der Einen Naturthätigkeit betrachtet, der Pantheist aber beide als innere untergeordnete endliche Functionen der unendlichen Einen

Thätigkeit, in bestimmtem Unterschiede in und von dieser ansieht. — Diefs hindert beiderlei Denker nicht, die geistigen Functionen von den organischen Functionen des Leibes zu unterscheiden, noch auch anzunehmen, dafs sowohl die individuellen Seelen der Menschen, als auch in ihren bestimmten Stufen die Seelen der Thiere unsterblich, das ist der Zeit nach bleibend seyen; und wenn beiderlei Denker die sinnlichen Naturerscheinungen mit rechtem Verstande betrachten, so werden sie in selbigen nie etwas zu entdecken wähnen, was mit dieser Annahme stritte, weil die sinnliche Erfahrung doch lediglich das Entstehn und Vergehn der Thiergebilde, nicht aber der bildenden Kräfte, geschweige das Entstehn und Vergehn geistiger Kräfte, und geistiger Wesen, zeigen kann. — Hierauf zeigt sich der Verfasser selbst der Annahme nicht abgeneigt, „ob nicht auch in jeder „thierischen Natur eine Vernunft schlummere, die nur darum „sich nicht entbinden kann, weil der besondere Bau des Organis„mus dieser animalischen Naturen es nicht zuläfst“, und „dafs mithin der Begriff der Unsterblichkeit auf alles übertragen werde, was ein animalisches Leben hat“, obgleich diese Annahmen räthselhaft werden, „wenn wir bedenken, von wievielerlei äufseren „Bedingungen es abhängt, ob durch die Verbindung der Ge„schlechter, oder auf andre Art, ein organischer Keim des anima„lischen Daseyns sich bildet und entwickelt.“

Gleich hierauf wird noch der Hypothese gedacht, „dafs die „animalischen Naturen von höherer Art durch einen Zusammenflufs „von Infusionsthierchen gebildet werden“, und [der Verfasser] sagt von dieser organischen, animalischen Atomistik mit Fug, „dafs sie „ein Einfall ohne Beweis sei“; setzt aber doch hinzu: „Aber wie „die Stücke eines zerschnittenen Polypen, der vorher als organisches „Ganzes nur von Einer Individualität beseelt zu seyn schien, zu „Körpern mehrerer Individualitäten werden können, wird doch „auch durch keine andre Hypothese begreiflich.“ Die erstgenannte Hypothese ist aber eigenlich von der zur Erklärung der letzterwähnten Erscheinung erforderlichen die umgekehrte; sie würde direct nur darauf passen, wenn beobachtet worden wäre, dafs mehre Polypenleiber in *einen* ununterscheidbaren, alle Spur der Getrenntheit austilgenden Polypenleib zusammenwüchsen; in welchem Falle indefs dennoch die Zusammenschmelzung der Thierseelen in *eine* defshalb nicht angenommen werden müfste, solange nicht bewiesen würde, dafs mehre Seelen durchaus nicht nur *einen*, und *eine* nicht mehre leibliche Organismen bewohnen 780
können. — Jene Hypothese der Vereinigung sogenannter Saamenthierchen zum organischen Keime höherer Thierarten, auch des Menschenleibes, ist indefs einer höheren Vergeistigung fähig;

wenn diese Thierchen ebenso nur als eine untere animalische
Grundlage des höheren Thierlebens betrachtet werden, wie die
chemischen, noch unorganischen Stoffe in niederer Stufe ebenfalls
in den Thierleib aufgenommen werden. Und Diefs scheint uns
die Meinung des tiefsinnigen, und zugleich an empirischer Wis-
senschaft reichen Naturphilosophen zu seyn, der diese Hypothese
erneuert hat.

Endlich findet der Verfasser in der Zeugung des menschlichen
Leibes etwas „Befremdendes"; „da die Befriedigung eines Triebes,
„den der Mensch mit dem Wurm gemein hat, auch auf Kosten
„der Würde der menschlichen Natur unter den unsittlichsten Ver-
„hältnissen eine menschliche Ichheit hervorlocken kann, die be-
„stimmt ist, sich selbst zu erkennen und zu veredeln, und zum
„Unendlichen aufblickend einen vollkommenen Geist zu verehren."
— Wie aber die Zeugung „eine menschliche Ichheit hervorlocken"
könne, und von wo hervor? hat der Verfasser nicht gezeigt; auch
hat keine sinnliche Wahrnehmung oder Erfahrung diefs gelehrt,
sondern die Erfahrung zeigt vielmehr nur, dafs die freiwillige
Handlung der Begattung ein wesenliches Mitbedingnifs der Erzeu-
gung und Bildung eines Menschenleibes sey. Aber der Begriff
der Erzeugung eines organischen Individuums ist ein weit tieferer,
reicherer und umfassenderer, als das einselne, aüfsere Moment
der Begattung; und diese Idee der Erzeugung erwartet erst ihre
naturphilosophische und empirische Aufklärung auf höheren Stu-
fen der Naturwissenschaft. — Wie nun weiter sich die physische
Erzeugung zu der Vereinigung von Geist und Leib des Kindes,
das ist zu der Darstellung des ganzen Menschen verhalte, davon
kann eine sinnliche, materielle Erfahrung nie die geringste Kunde
geben. — Dafs der Mensch den Trieb der Begattung mit dem
Wurm gemeinsam hat, kann ihn in seinen Augen sowenig er-
niedrigen, als dafs der Mensch überhaupt als Thier, und auch
als Thier nur in untergeordneter Hinsicht mit dem Wurm in einer
Reihe ist. Denn die Begattung des Menschen auch nur als leib-
lich-organische Handlung betrachtet, ohne noch die geringste
Rücksicht auf die geistige Liebe und auf die Heiligung der Be-
gattung in der Ehe durch Religion, zu nehmen, verhält sich zu
der Begattung der Würmer als ein so überschwenglich Natürlich-
Hohes, als der Menschenleib zum Leibe des Wurmes. — Dafs
aber auch in Unsittlichkeit bewirkte Befruchtungen ein Mitbeding-
nifs werden können zu der übrigens in Reinheit und Gesetzmäs-
sigkeit der Naturkräfte, unabhangig vom Bewufstseyn und der
781 unsittlichen Lustgier der Gatten, lange zuvor vorbereiteten und
begonnenen, und auch nach der Begattung im Leibe der Mutter
vollführten Erzeugung, — Diefs zeigt zunächst weiter nichts, als

dafs die Natur von der sittlichen oder unsittlichen Gesinnung und Absicht der Gatten unabhangig ist, wenn selbige nur die reinen Naturbedingungen erfüllt und vollzogen haben. Aber der höhergediehene religiöse Mensch, der die Begattung und die Zeugung des Menschenleibes als ein heiliges, reines, Ehrfurcht gebietendes Geheimnifs, und als unmittelbar unter Gottes Vorsehung und Regierung stehend betrachtet, erkennt an der erfolgten Befruchtung, dafs auch Gott selbst den Leib dieser Mutter gesegnet, und sie gewürdigt hat, Mutter zu werden, und das Leben einer ewigen, unsterblichen, vernünftigen Seele auf dieser Erde zu vermitteln. — Aufserdem scheint sich auch empirisch zu bestätigen, dafs unsittliche Begattung, wobei die dazu Vereinten wider die Natur freveln, und der Befruchtung durch Absicht und Abneigung widerstreben, unfruchtbar bleibt. Auch kann es geschehen, dafs sonst rein und gut gesinnte Menschen, in dieser Vereinigung, wozu sie der stärkste aller Naturtriebe hingerissen, allerdings höhere sittliche und religiöse Beziehungen, die sie nicht kennen, oder in den Momenten der Leidenschaft nicht erwägen und würdigen, allerdings verletzen, und sich versündigen, ohne dafs dadurch die Natur verletzt und entweiht, und zugleich ohne dafs sie dadurch unfähig würden, ihr Kind sittlich und wahrhaft menschlich aufzuziehen.

Zwar wird nun gesagt: „Bewiesen wird durch alle diese auf „Thatsachen gegründeten Betrachtungen nichts von dem, was die „Unsterblichkeitsleugner daraus folgern“; dennoch aber setzt [der Verfasser] sogleich hinzu: „Aber wer nur der Erfahrung vertraun, „und nur in ihr die Gründe aufsuchen will, warum er etwas glaubt, „oder bezweifelt, oder leugnet, wird aus allem, was wir empirisch „von der Entstehung des menschlichen Daseyns wissen, nur Zwei„felsgründe abstrahiren können, die ihm wenig Hoffnung der Un„sterblichkeit übrig lassen.“ Wir dagegen sagen: Vieles, was hier für Thatsache der Erfahrung ausgegeben wird, ist keine, sondern nur unbefugte Folgerung aus unvollständig und aufser dem Zusammenhange aufgefafsten Thatsachen. Und wer mit Besonnenheit, und ohne Folgerungen, deren Voraussetzungen unbewiesene übersinnliche Begriffe und Urtheile sind, zuzulassen, auch nur der reinen Erfahrung folgen will, der kann höchstens zu dem reinen Resultate kommen, dafs alle reinen Thatsachen der Erfahrung die Hoffnung einer individuellen Fortdauer, weder geben noch nehmen, weder stärken noch schwächen; er wird bald bemerken, dafs auf dem Wege der Erfahrung, die uns auf unserem irdischen Gesichtskreise, auf der jetzigen Stufe des Lebens der Menschheit zu Gebote steht, nicht einmal die Entscheidung über die Frage einer auf dieses Leben zunächst folgenden

782 einstweiligen Fortdauer entschieden werden kann, wenn sich uns nicht neue Erfahrungquellen eröffnen; dafs aber die Frage nach einer vorzeitlichen oder künftigen unendlichen Fortdauer ganz und gar nicht durch Erfahrung entscheidbar ist; nicht verneinend, weil das Nichtmehrwahrnehmen der Thätigkeit eines Geistes nie zu der Annahme des Nichtmehrseyns desselben befugen kann; nicht bejahend, weil jede Erfahrung nur eine bestimmte Zeit befafst, welche, gleichviel ob eine Secunde oder Billionen platonischer Jahre, zu einem Schlusse auf die unendliche Zeit selbst ebenfalls nicht Befugnifs giebt.

Der Verfasser, hiermit plötzlich abbrechend, schliefst sein ganzes Werk mit Wiederholung der schon oben (619 ff.) gegebenen, aber durch das bisher von ihm Vorgetragne nicht bewahrheiteten Versicherung: „Die Schlüsse, die sich mit Recht Beweise der Unsterblichkeit der menschlichen Seele nennen, können „also, wie die haltbaren Beweise der Wirklichkeit eines wahrhaft „göttlichen Weltschöpfers und Weltregierers, nichts weiter seyn, „als Verdeutlichungen eines unmittelbaren Vernunftacts, der sich „in einem über dem Syllogismus erhabnen Gefühle verliert. Die „logische Verdeutlichung dieses unmittelbaren Vernunftacts, dessen sich aber nur der bewufst werden kann, dessen Vernunft „nicht durch die Sinnlichkeit, oder durch Trugschlüsse, ver„dunkelt ist, zeigt sich uns also auch in der philosophischen „Unsterblichkeitslehre als die höchste der Aufgaben der wahren „Philosophie." — Wir verlassen ihn mit dem Ausdrucke der Verwunderung, wie man Das, was nur zur Verdeutlichung dienen soll, noch einen Beweis nennen kann, unter welchem Worte man, nach allgemeinem Redgebrauche, die Darlegung der vollständigen Erkenntnifsgründe eines Gegenstandes versteht; und wie eine blofse Verdeutlichung einer blofs ahnungsweise geglaubten Annahme durch den von der Vernunft, sofern sie Erkenntnifsvermögen ist, verlassenen Verstand für die höchste der Aufgaben der Philosophie in Ansehung dieses Gegenstandes gehalten, und ausgegeben werden kann, deren Aufgabe einsig die reine Erkenntnifs Gottes ist, und aller Wesen und Wesenheiten, wie sie in, unter und durch Gott sind und leben. — Sollte indefs das endliche Vernunftwesen diesen einsigen Gegenstand der Philosophie, als er ihm erst in noch unklarer, und unreiner Ahnung vorschwebte, in einem unaussprechlichen Gefühle aus dem Auge verloren haben, so wird es doch einst wiederum selbst finden, und einsehen lernen, dafs dieses Verlieren des reinen erkennenden Gedanken nicht seinen Grund im Gefühle, oder im Gegenstande des Denkens, sondern in dem endlichen Vernunftwesen selbst, und zwar zunächst darin hatte, dafs es sein geistiges Auge

gerade da schloſs, wo es dasselbe am ersten hätte offen erhalten, und zum Sehen anstrengen und ausbilden sollen. — Jedes endliche Vernunftwesen, welches auf dem Standorte der geistigen 783
Bildung, den der Verfasser in der beurtheilten Schrift als den seinigen treulich geschildert hat, verweilend, sein geistiges Auge der reinen unbedingten, an und in sich selbst gewissen, über alle endliche Subjectivität erhabnen, und vom Gefühl gänzlich unabhangigen Erkenntniſs Gottes, und der in ihr gebildeten Wissenschaft verschlieſst, aber redlich und rein gesinnt Gott sein Herz öffnet, und den Sinn für reine Wahrheit gleichwohl lebendig erhält und gewissenhaft pflegt, wird von Gottes Licht zur rechten Zeit diesseits oder jenseits dieses Erdenlebens überstralt sein Geistesauge wiederum aufschlagen, und dann um so inniger und unauflöslicher für die reine Wissenschaft, — die Philosophie, gewonnen werden.

Ergebnifs.

Am Ziele dieser kritischen Arbeit sind wir nun befugt, die Resultate derselben zusammenzustellen, besonders um zu bestimmen, was von dem Verfasser geleistet worden ist.

Der Titel berechtigt zwar nicht, eine systematische Abhandlung der Religionsphilosophie zu erwarten, wohl aber, wenn die Ankündigung von Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie in Erfüllung gehen soll, wesenliche Wahrheiten derselben. Und da das Buch auch den Titel angenommen: *Die Religion der Vernunft*, so müssen unter Ideen hier die erstwesenlichen Wahrheiten der Religionsphilosophie selbst*) verstanden werden, deren Inbegriff allein dieses Namens würdig ist.

Der Verfasser giebt aber nicht eine philosophische Entwickelung der Grundwahrheiten der Religion, sondern blofs ein discursives Räsonnement über eine Glaubenslehre; und auch diese Glaubenslehre selbst wird nicht systematisch nach ihren obersten Grundlehren aufgestellt, sondern nur einselne Lehren derselben ohne wissenschaftliche Ordnung. Die Darstellung ist dabei durch historische und polemische Bemerkungen stets unterbrochen, wodurch die Auffassung des Zusammenhanges der eignen Lehren des Verfassers erschwert wird. Sogar eine reine und deutliche, die ganze Wesenheit der Sache umfassende Erklärung der Idee der Religion wird in dieser Schrift vermifst. Ebensowenig wird genau bestimmt, was unter Vernunft überhaupt, und was unter menschlicher Vernunft, noch was unter Religion der Vernunft gedacht werde. Bald wird unter Vernunft eine Eigenschaft des menschlichen Geistes verstanden, bald aber in der unbestimmten Formel „der Vernunft die sich in der menschlichen Natur selbst „erkennt" darauf hingedeutet, dafs die Vernunft ein Höheres ist als die menschliche Natur; so wie dann auch Gott selbst als das unendliche Vernunftwesen anerkannt, jedoch die menschliche Ver-

*) Diefs giebt auch weiter oben (603) der Verfasser selbst zu verstehen.

nunft, oder „subjective Menschenvernunft“ ausdrucklich von der
„göttlichen Vernunft“ unterschieden (S. 292 B.) wird. Sofern
nun aber und solange als die menschliche Vernunft sich selbst
erkennt, erkennt sie eben nur sich selbst, und ganz und gar nicht
und auf keine Weise Gott; sofern sie aber Gott erkennt, erkennt
sie nicht sich selbst, und solange sie Gott erkennt, keinesweges
blofs sich selbst. Vielmehr ist gerade Diefs der Unterschied der
gemeinen oder vorwissenschaftlichen von der wissenschaftlichen,
sowie auch der noch nicht Gottes inneseyenden oder vorreligiö-
sen von der religiösen Erkenntnifs und Denkart, dafs erstere bei
dem gemeinen Selbstbewufstseyn, als solchem, stehen bleibt, und
das Selbstbewufstseyn des endlichen Geistes als die einsige ur-
sprüngliche Grundlage alles Wissens und Glaubens oder mit un- 785
serm Verfasser „als den für den Menschen letzten Grund aller
„Gründe“ betrachtet (307, 538) die andre aber sich mit Selbst-
bewufstseyn über das Selbstbewufstseyn erhebt, es jedoch mit in
das Bewufstseyn des Höheren, es diesem unterordnend, hinauf-
nimmt; indem sie Gott als das Eine unendliche und unbedingte
Wesen unbedingt erkennt und anerkennt, und sich dabei bewufst
wird, dafs nicht das sich selbst erkennende endliche Vernunft-
wesen, als solches, der Grund der absoluten Erkenntnifs Gottes
ist, sondern Gott selbst als über und aufser ihm, indem Gott
Sich ihm, an ihm, und in ihm in wahrer Gegenwart offenbart
(284 ff., 876, 897, 1042).

Unter Philosophie wird zwar nach allgemeiner Uebereinstimmung eine reine, in sich selbst bestehende und befriedigte Erkenntnifs, ein Wissen als Wissenschaft, gefordert, welche das unbedingte und unendliche Wesen als solches auf unbedingte Weise, alles bedingte und endliche Wesenliche aber als an und in dem unbedingten Wesen, durch selbiges begründet, erkennt und zwar in Form des wissenschaftlichen Beweises, nach der synthetischen, demonstrativen Methode; und auch der Verfasser gesteht es zu, dafs bei Ueberzeugung jedes Glaubens der Wunsch der Vernunft nach solcher in sich selbst gewissen, und erwiesenen Erkenntnifs übrigbleibe (596—599). Aber gleichwohl leugnet er, dafs sich das Absolute selbst unmittelbar erkennen lasse (240 f., 349; vergl. 242 f., und 222—224), und führt durch Causalität-Schlüsse vermittelt (211 u. an a. O. 223, 328 f., 351) zu dem Gedanken des leeren Absoluten (498, 529, 787, 791 T. u. N.; vergl. 222—224), welche Schlüsse doch schon die Anerkenntnifs des Absoluten voraussetzen, wenn sie gelten sollen (639, 373, 378 f., 244). Zu diesem leeren Begriffe des Absoluten, der die Idee des Absoluten genannt wird, bringt dann der Verfasser die nicht philosophisch entwickelte, gleichfalls leere „Idee der Vollkom-

„menheit" hinzu (497 ff.), welche nicht einmal als blofs formale Idee sachgemäfs erklärt wird (501 ff.), und von der gelehrt wird, dafs sie sich ins Unbegreifliche verliort (704 f.). Dieser Allgemeinbegriff der Vollkommenheit, soll dann durch moralische Begriffe einen Inhalt erhalten, welche Begriffe im menschlichen Selbstbewufstseyn aus dem Gefühle der moralischen Würde entnommen werden sollen (522 — 530); dieser so geschöpfte Inhalt wird nun an die Idee der Vollkommenheit, und mittels dieser an die Idee des Absoluten „angeknüpft" (370, 223), und so der Glaube vermeintlich zustandegebracht, und empfohlen, dafs Gott der moralisch vollkommne Geist seye (S. 32, 38, 129, 253 f., 270, 274, 294, 351 B.; hier 752 f.). Von allem weiteren Vertiefen in die Ideen der göttlichen Eigenschaften wird aber abgerathen (675, 703, vergl. 194, 698), weil darüber doch nur eine logische Symbolik möglich seye (642 ff., 794), und weil der endliche Geist, wenn er die göttlichen Eigenschaften auf klare Begriffe zu bringen suche, sich in unauflösliche Widersprüche verwickle (526, 631, 704; S. 367, 368 f., vergl. 427, 379) und der Verstand dabei, von Dunkel umfangen (194), vor einem Etwas, das in den klarsten Begriffen von den göttlichen Eigenschaften liege (664), und vor einem Gefühle (13, 303, 394) verstummen müsse. Der Glaube an besondre göttliche Offenbarung, an die metaphysische Wirkung des Gebetes, und an
786 die Unsterblichkeit der Seele wird, ohnerachtet uns die menschliche Vernunft darüber ganz im Dunkeln lasse*), dennoch des moralisch-religiösen Bedürfnisses wegen für würdig erklärt, geglaubt zu werden, indem die Vernunft das Vertrauen zu sich selbst hegen müsse, dafs sie hierüber sich nicht taüschen könne (588), und zwar umsomehr, da die Philosophie bisjetzt doch die Unmöglichkeit dieser Gegenstände nicht erwiesen habe, auch nicht erweisen werde**). Die Einheit und Vereinigung des Menschen

*) Denn nach dem Verfasser verwirrt sich der Verstand, der die Begriffe der göttlichen Eigenschaften aufzuklären unternimmt, in unauflösliche Widersprüche (S. 368 f. B., hier 526, 631), stöfst auf unauflösliche Räthsel (S. 367 B.), geräth in ein Labyrinth (S. 379 B.); in dieser dichten Nacht zeigt sich dem forschenden Verstande nirgends ein Licht, wohin er auch blicke (S. 427 B.); ja der kalte Verstand zerstört den Glauben an Unsterblichkeit unvermeidlich (S. 427 B.); — und wenn wir von der göttlichen Allmacht einen klaren Begriff mittels des Verstandes machen wollen, können wir dem Pantheismus und Fatalismus nicht entgehen (670). Ueberhaupt verliert sich alles Begreifliche im Unbegreiflichen (193); alles Wissen versinkt in dem Ausspruche, dafs alle relative Wirklichkeit gegründet ist im Absoluten (377); und verliert sich, überhaupt, in einem unergründlichen Gefühle (223); die Vernunft aber äufsert sich zuhöchst in einem Gefühle (13) und dem Vernunftglaubigen leuchtet die Idee Gottes nur „wie ein Licht aus dunkler Ferne."

**) Wenn wir auch dem Verfasser zugestehen, dafs alle bisherigen Versuche, die Unmöglichkeit dieser heiligen Gegenstände zu beweisen, erfolglos gewesen;

mit Gott, dafs der Mensch Eins werde mit Gott, zu behaupten oder zu erwarten, wird für eine sich selbst taüschende Schwärmerei erklärt (752 f.). Gleichwohl macht der Glaube an das individuelle Lebensverhältnifs des Menschen und der Menschheit zu Gott, und an die individuelle Lebensvereinigung des Frommen mit Gott, gleichsam die Seele, das innerste Lebensprincip, der Religion und der Religiosität aus; und die lebendige Ueberzeugung von der individuellen Offenbarung Gottes an den Menschen und an die Menschheit, und an die wesenhafte Vereinigung in Geist und Gemüth mit Gott im Gebet und mitbedingt durch das Gebet, und von der Erhörung des Gebetes sind in der Lehre von dem individuellen Lebensverhältnifs des Menschen und der Menschheit zu Gott zunächst mitenthaltene Grundwahrheiten des religiösen Wissens und Glaubens; und ebenso ist auch die Ueberzeugung von dem ewigen Leben der individuellen Vernunftwesen in Gott und mit Gott eine Grundlehre der Religion. Die vom Verfasser ausgesprochene Meinung, dafs es der Philosophie nicht gelingen werde, die Unmöglichkeit dieser heiligen Dinge zu beweisen, obschon sie ein eigenliches Wissen davon nie aufbringen könne, könnte nur einigen Werth haben, wenn ihr Inhalt bewiesen würde, welches der Verfasser nicht geleistet hat. Da aber diese trostlose Meinung zugleich die Furcht an sich hat, dafs, was bisjetzt nicht habe können bewiesen werden, doch endlich bei gröfserem Tiefsinn und Scharfsinn wohl noch gefunden werden möchte, so hat sie für den religiösen Menschen keinen Werth und keine Folge. Vielmehr aber ist, nach unserer Ueberzeugung eine philosophische Erkenntnifs dieser Grundwahrheiten gar wohl möglich, und wird im System des theistischen Absolutismus wissenschaftlich entwickelt.

Da nun aber nach dem Verfasser ein unbedingtes, unvermitteltes Erkennen des Absoluten selbst nicht möglich ist (240 f. und an a. O.), wir Menschen auch, nach seiner unbewiesenen Behauptung, im Grunde nichts im Absoluten erkennen, begreifen und beweisen können (394—399), die Philosophie aber dem der einen Beweis dafür fordert, dafs das Höchste und Göttliche das moralisch-vollkommne Absolute ist, nicht weiter helfen kann (580 f.), mithin die Möglichkeit der Philosophie selbst nach ihrem

und indem wir selbst, uns positiver Erkenntnifs hierüber bewufst, behaupten, dafs diese Unmöglichkeit zu erweisen selbst unmöglich: so hat doch der Verfasser, der die Möglichkeit dieser positiven Erkenntnifs leugnet, eine Unmöglichkeit durchaus nicht erwiesen; er hätte daher auch hierüber nicht, wie er thut (S. 403, 406, 419 B.) verneinend absprechen gesollt, noch war er befugt, *defshalb* den Glauben durch die Philosophie für „gerechtfertiget" zu erklären (S. 406 B.)

echten vorhin ausgesprochenen Begriffe für alle Menschen geleugnet, vielmehr die Philosophie zu dem blofs discursiven, auf den
787 sogenannten Elementen des Selbstbewufstseyns (154, 579) ruhenden Räsonnement *), welches der Verfasser misbrauchlich das eigenliche Wissen nennt (178 ff., 138 f.), herabgesetzt wird, wefshalb er auch die Glaubenslehre auf die Weise dieses discursiven Räsonnirens, die wir oben (543 f., 179) geschildert haben, abhandelt: so sagt sich durch alles Diefs der Verfasser selbst von dem auf dem Titel angekündigten Vorhaben, zu der haltbaren Religionsphilosophie beizutragen, los, wenn unter Philosophie, wie gebraüchlich, reine Wissenschaft in sich gewisser Erkenntnifs verstanden wird.

Diefs erhellet augenscheinlich, wenn *der Gang der Entwickelung des sogenannten reinen Theismus des Verfassers* den Grundzügen nach genauer betrachtet wird, welchen wir hier, zugleich mit Zurückweisung auf unsre kritische Beleuchtung desselben bemerkbar machen wollen.

Die ganze Lehre soll in den Elementen des Bewufstseyns gegründet seyn, worin die Vernunft in der menschlichen Natur sich selbst erkennt, und daraus soll sie hergeleitet und abgefolgert werden. Als erste Bedingung dieser Begründung und Herleitung wird das Vertrauen zu der eignen Vernunft vorausgesetzt, und insbesondere, dafs sie sich über Sittlichkeit und Religion nicht taüschen könne (588, 126 f.), indem sie untrügliche Elemente dazu in sich selbst habe (154, 579, 539, 204), und indem das Vertrauen auf die Vernunft die Stelle des eigenlichen Wissens vertrete (594 f.); obschon es der Vernunft schwer werde, sich selbst zu begreifen (79). Mit diesem angeblich unbedingten, aber unbegründeten Vertrauen wird nun vom Selbstbewufstseyn ein doppelter Auslauf genommen, um den sogenannten reinen Theismus zustandezubringen; der eine, um zu dem blofsen *formalen, leeren Allgemeinbegriffe des Absoluten als überhaupt des vollkommnen Wesens*, zu gelangen, der andere, um diesen formalen leeren Begriffen von unten herauf aus jenen Elementen des menschlichen Selbstbewufstseyns einen Inhalt zu verschaffen, und um selbige in *die Vernunftidee Gottes als des moralisch vollkommenen Geistes* umzubilden, zu vergeistigen und zu verklären.

Der erste Auslauf nun ist zwiefach. Zuerst nehmlich soll von den Elementen des endlichen Bewufstseyns aus Anleitung gegeben werden, den formalen leeren Begriff des Absoluten, der daher auch nicht der Begriff Gottes genannt werden dürfe, zu fassen und anzuerkennen. Zu dem Ende wird im gemeinen, vor-

*) Besonders charakteristisch ist die Behauptung: „dafs die Vernunft nur als der Verstand das eigentliche Wissen gewähre“ (179).

wissenschaftlichen endlichen Bewufstseyn der unbestimmte Gedanke einer Reihe oder Kette von Ursachen und Wirkungen (211) desultorisch und ohne alle auch nur analytisch-subjective Erörterung aufgegriffen; und obgleich im vorwissenschaftlichen Bewufstseyn nur die Befugnifs liegt, diesem Gedanken als einer
blofsen Verstandeskategorie eine reale Geltung nur im Gebiete 788
der wirklichen und zwar inneren Erfahrung zuzuerkennen, so wird dennoch von dieser Kategorie der Ursachlichkeit sofort ein dogmatisch transcendenter, über das Selbstbewufstseyn hinausgehender Gebrauch gemacht; statt dafs das Verstandesgesetz der subjectiv-analytischen Entwickelung vielmehr gefordert hätte, den Sinn und Inhalt dieser Kategorie eben zunächst erst subjectiv-analytisch, im Gebiete des reinen Selbstbewufstseyns selbst, zu erforschen. Statt dessen wird ohne Weiteres behauptet, dafs, da eine Reihe von Ursachen und Wirkungen nur denkbar seye, wenn und sofern es Eine erste, oder wie der Verfasser lieber sagt, letzte, Ursache gebe, die der ganzen Verkettung, als gleichsam der oberste Ring der Kette Haltung verschaffe, indem aufserdem alles Wirkliche vor der Vernunft verschwinde (74, 220, 252, 253; S. 129, 266, 109, 41, 343 B.), — der endliche Geist sofort in sich selbst zu der Anerkenntnifs komme, dafs ein Absolutes daseyn müsse, welches als Ur-Ursache (223, 234 T. u. N., 408) die ganze Reihe alles Wirklichen begründe. Hiebei wird aber, — selbst abgesehen von dem auf dem sogenannten psychologischen Standpunkte des Verfassers unbefugten transcendenten, dogmatischen Gebrauche dieser Verstandeskategorie als allgemeiner Vernunftkategorie, — gar Vielerlei nicht beachtet. Erstlich, dafs das endliche Vernunftwesen in reinem Selbstbewufstseyn sich selbst erkennt, und sich Seiner selbst gewifs ist und bleibt, es mag an die angebliche unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen denken oder nicht, und dafs dasselbe, wenn es den Verstandesbegriff von Ursache und Wirkung ins Bewufstseyn bringt, auch dann Seiner selbst gewifs bleibt, wenn es auch ganz und gar nicht einsieht, dafs und wie eine solche Reihe möglich ist; dafs es mithin sich defsfalls garnicht gedrungen finden könnte und würde, Sich selbst nicht als wirklich zu finden und anzuerkennen, wenn es jene Reihe als unbegreiflich anerkennen müfste. Auch ist offenbar, dafs die Erkenntnifs und Anerkenntnifs anderer endlicher Dinge, so anderer Vernunftwesen, und der endlichen Naturdinge aufser dem Geiste, und die Ueberzeugung von deren Wirklichkeit, von dem Verstandesbegriffe der Causalität ganz und gar nicht abhangt, welcher dabei garnicht in Frage kommt. Zweitens ist unbemerkt geblieben, dafs die Kategorie der Bedingheit (488) eine andere ist, als die der Ursachlichkeit.

dafs mithin jene Reihe von Ursachen und Wirkungen zu dem reinen Gedanken des Unbedingten und des Bedingten garnicht führen kann; und es konnte daher auch nicht erkannt werden, dafs vielmehr der Gedanke des Unbedingten oder Absoluten schon daseyn
789 mufs, um dann das Absolute weiter auch als die unbedingte Ursache, oder als die vom Verfasser sogenannte Ur-Ursache, zu denken. Drittens ist unerwogen geblieben, dafs das Absolute, sofern es als Ursache gedacht wird, garnicht als ein gleichartiges, mithin auch nicht als erstes oder letztes Glied in der Reihe oder Kette jener *endlichen* Ursachen und Wirkungen gedacht werden kann, *) von deren unterem Ende im endlichem Selbstbewufstseyn der Verfasser ausgeht; sondern dafs es dann gedacht werden mufs als die Eine und einsige unbedingte und unendliche Ursache, die nicht selbst als ein Glied oder Ring jener endlichen Kette zu betrachten ist, sondern als das Ganze, worin alle endliche Verursachung und Bewirktheit selbst erst enthalten und als Ein organisch allseitig vielmehr netzförmig verkettetes aus unendlichvielen in Einer Richtung endlosen Causalitätsreihen bestehendes Ganze, denn als blofs Eine einsige dergleichen Kette verursacht ist. Viertens ist dabei nicht bemerkt worden, dafs die Erkenntnifs und Anerkenntnifs des Absoluten als „Ur-Ursache" nicht als objectiv oder als subjectiv begründet gedacht werden kann durch den Gedanken der Causalität-Reihe, welche nur einen Theil ihrer unteren Grundlage im Selbstbewufstseyn des endlichen Geistes hat, sondern dafs diese Erkenntnifs und Anerkenntnifs ähnlich dem darin Erkannten und Anerkannten selbst als unbegründet, unbedingt und an sich unmittelbar gedacht werden müsse; wodurch dann auch jene Causalität-Reihe erst Wesenheit und Haltung erhält, und als objectiv gültig gedacht werden kann. Denn selbst dem angehenden Denker wird es klar seyn, dafs, wenn Eine Grundursache gedacht wird, diese eben auch als Ursache von allem Endlichen gedacht werde, mithin auch vom endlichen Vernunftwesen selbst, und von seinem Bewufstseyn und Erkennen insonderheit, also auch von dessen Selbstbewufstseyn, und ganz besonders auch davon, dafs das endliche Vernunftwesen die Grundursache zu denken, zu erkennen und anzuerkennen vermag. **)

*) Eine Andeutung hievon findet sich in den Worten (S. 207 B.), „dafs die „erste Ursache aufserhalb der Causalverbindungen liegt, in denen wir Eins „aus dem Andern begreifen", „als die über diesen Zusammenhang des Einen „mit dem Andern erhabne *erste* Ursache." Diese Andeutung ist aber unbestimmt und unentwickelt geblieben, und es ist ihr nicht die gebührende Folge gegeben worden.

**) In dem mehrerwähnten Grundrifs des analytisch-subjectiven Theiles der Philosophie habe ich ebenfalls, aber an der gehörigen Stelle der planmässigen Selbstbetrachtung des endlichen Geistes mich der Kategorien der Cau-

Fünftens scheint unbemerkt geblieben zu seyn, dafs, wenn das 190
schon als gedacht vorausgesetzte Absolute zunächst blofs als unbedingte und unendliche Ursache gedacht wird, es dann eben *nur* nach dieser bestimmten, ohne Befugnifs zur Vernunftkategorie erweiterten Verstandeskategorie gedacht werde, so dafs mithin dasjenige Wesen, welches als das Unbedingte und dann weiter als unbedingte Ursache gedacht wird, damit und nach Kraft und Inhalt dieser Gedanken noch garnicht in Ansehung aller andern unterscheidbaren Wesenheiten gedacht und erkannt wird, geschweige nach seiner Einen, selben und ganzen Wesenheit, das ist als das Eine, selbe, ganze Wesen; als in welchem Grundgedanken noch nicht einmal an die bestimmten Momente der Unbedingtheit und der Ursachlichkeit gedacht zu werden braucht, und welcher Grundgedanke auch durch diese zwei besondern Momente weder an sich selbst seinem Inhalte nach erschöpft, noch auch dadurch subjectiv veranlafst, geschweige erklärt, begründet und hervorgebracht, oder auch nur erlaütert werden kann; indem vielmehr sowohl die Kategorie der Absolutheit als die der Causalität nur zu einem subjectiven Hülfsmittel der Wiedererinnerung an den Grundgedanken: *Gott*, dienen können. Die ewige Ordnung dieser übersinnlichen, das Selbstbewufstseyn des endlichen Geistes übersteigenden, und dadurch unerklärbaren Gedanken ist aber folgende. — Zuerst mufs der Grundgedanke: *Wesen*, oder: *Gott*, anerkannt seyn, und zwar als die unbedingte im endlichen Geiste nur durch *Wesen*, das ist, durch *Gott*, selbst erklärbare und mit freier Selbstthätigkeit der endlichen menschlichen Vernunft erfafste Erkenntnifs; dann erst kann auch unter den andern Grundwesenheiten Wesens Dessen Unbedingtheit oder Absolutheit, und weiter auch die Ursachlichkeit, aber beide ebenfalls nur auf absolute Weise, gedacht, erkannt und anerkannt werden. Nach der Denkweise unseres Verfassers dagegen wird blofs ein unbestimmtes Wesen gedacht lediglich nach den beiden Eigenschaften der Absolutheit und Ursachlichkeit; das ist, dieses Wesen wird lediglich als das Absolute und als die „Ur-Ursache" gedacht, und zwar so, dafs das Absolute ebendasselbe Wesen ist, welches auch die „Ur-Ursache" ist, und zwar Diefs, wie ausdrucklich eingeschärft wird, nur in Beziehung auf die im endlichen Selbstbewufstseyn vorgefundene endliche Causalität-Reihe (222 f.), nicht an und in sich selbst, auf absolute Weise. Dafs

salität und des Grundes bedient, um die Wiedererinnerung an den Gedanken: Gott, zu veranlassen, aber eben zugleich, um die Einsicht ins Bewufstseyn zu bringen, dafs die Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes selbst unbedingt, und von jeder besonderen Kategorie, auch von denen des Grundes und der Ursache, unabhangig seye. (S. daselbst S. 46 f.).

aber die Selbständigkeit, Ganzheit, Einheit, Ungetheiltheit, mithin selbst die Unbedingtheit und Unendlichkeit des Grundgedankens: *Wesen*, auf solche Weise verfehlt wird, und dafs dieser Gedanke der angeblichen Deduction von unten her aus den Elementen des Selbstbewufstseyns entflieht, und vielmehr, über selbige erhaben, deren objective und subjective Möglichkeit erst an sich und zumtheil in und unter sich enthält, — auch diefs ist von dem Verfasser nicht bemerkt worden. Hätte er Diefs ein-
791 gesehen, so hätte er den unbedingten ganzen Gedanken: Gott, als den Einen Grundgedanken, der aus dem endlichen Selbstbewufstseyn weder zu erklären noch abzuleiten ist, anerkennen müssen; statt dafs er, bei seiner Denkart, denselben, in unklarer Ahnung voraussetzen, und bei dem verkehrten Vorhaben die Erkenntnifs Gottes aus den Elementen des endlichen Bewufstseyns herzuleiten und selbst für die Möglichkeit dieses Vorhabens, ihm selbst unbemerkt, erschleichen mufs. Denn wird nicht *Wesen*, das ist: *Gott*, unbedingt und rein, selbständig und ganz erkannt und anerkannt, so kann auch von dem Absoluten und von der absoluten Ursache weder ein gehaltiger Gedanke, noch eine vernünftige Rede seyn. Denn das Absolute ist eben *Wesen* (in der 78, vergl. 75 N., 216 N., 334 N. erklärten Bedeutung) selbst *als* absolut, und die unbedingte Ursache ist eben Wesen selbst *als* ursachlich.

Daraus wird ersehen, dafs der Verfasser nicht zu dem Gedanken: *Wesen*, als dem Einen, selben, ganzen Gehalt oder Inhalt alles Denkens und Erkennens analytisch, wiedererinnernd, hinanführt, sondern dafs er blofs vermeint, von den Elementen des endlichen Selbstbewufstseyns aus, einen, freilich inhaltleeren, Allgemeinbegriff*) „eines" Wesens, welches und sofern es unbedingt und unbedingt ursachlich ist, nachgewiesen zu haben, dem man Gültigkeit beimessen müsse, so wahr man seinem eignen endlichen Selbstbewufstseyn vertraue, und in diesem Vertrauen annehme, dafs es sich hierüber nicht taüsche, sondern dafs *diese* Vorstellungen von dem sonstigen angeblichen Charakter *aller* Vorstellungen, dafs man ihnen nicht trauen könne (107, 121) eben eine Ausnahme machen. Dem aber, der zu dem Grundgedanken: *Gott*, auf dem echten Wege der analytischen Wissen-

*) Der Verfasser lehnet zwar diefs mit Worten (328, 222) ab; aber nicht mit dem Inhalte des Gedankens selbst, wie wir dort (238, T. u. N.), im Zusammenhange der vom Verfasser dargestellten Gedanken, und aus seinen eignen anderweitigen Bekenntnissen, gezeigt haben. Denn, was man „*im Allgemeinen und überhaupt*" denkt, wie z. B. vorerst das Absolute (238), und daher mit dem unbestimmten Artikel „*ein*" bezeichnet, das denkt man als einen abstractiven Allgemeinbegriff.

schaft gelangt ist, ist es klar, dafs dieser Gedanke auf keinem endlichen Elemente ruhet, oder durch selbiges begründet ist, auch nicht auf dem Elemente des Selbstbewufstseyns, sondern dafs selbiger ganz unbedingt ist und dafs in ihm alle endliche Gedanken ihren ewigen Ursprung nehmen, dafs sie alle in und durch ihn sind, und in ihm sowohl ruhen, als sich bewegen, sowohl ewig sind und bestehen, als auch zeitlich im endlichen Geiste sich gestalten.

Dafs wir aber mittels der vom Verfasser einseln aufgefafsten Momente der Absolutheit und der Ursachlichkeit von Dem, was *Wesen*, oder *Gott* ist, weiter Nichts erfahren, dafs also bis hieher, und blofs kraft dieser beiden Begriffe, der Gedanke desjenigen Wesens, welches als das Absolute, und als die absolute Ursache*) gedacht wird, gänzlich unbestimmt und leer bleibt, ist offenbar. Daher denn auch der Verfasser niemals von dem *Wesen*, welches absolut, und absolut ursachlich ist, sondern 792
durchaus nur von dem Absoluten und von der Ur-Ursache als dem Urgrunde aller Wirklichkeit spricht (223, 530, 542), mithin den eigenlichen Grundgedanken, ohne welchen auch der Gedanke des Absoluten und der absoluten Ursache nicht gedacht werden kann, bis dahin gänzlich ignorirt, wo er späterhin diesem anfangs stillschweigend vorausgesetzten Gedanken einen Inhalt aus dem moralischen Selbstbewufstseyn des Menschen zu verschaffen vermeint, und dann freilich den Inhalt des unbedingten Grundgedankens auf diesen aus der subjectiven Endlichkeit aufgegriffenen und daran „angeknüpften" (223, 370, vergl. 651, und S. 111, 197 f., 286, 363 f., 367 B.) Inhalt beschränkt, wodurch dann der blofse Gedanke Wesens als des Absoluten und der absoluten Ursache erst zu dem Gedanken eines moralisch vollkommnen Geistes das ist „eines Gottes" (272) oder „des eigentlichen Gottes" (746) erhoben worden zu seyn vermeint wird**).

*) Eigenlich denkt der Verfasser nicht einmal die Absolutheit selbwesenlich und ganz, sondern nur sofern sie an der Ursachlichkeit ist. Aber die Absolutheit Gottes, oder wie man gemeinhin sagt des Absoluten, weiset sich keineswegs blofs oder erstwesenlich darin, die absolute Ursache zu seyn, sondern vielmehr ganz und zuerst darin, das nach seiner ganzen Wesenheit absolute Wesen zu seyn.

**) Auch die wahre Wissenschaft, das ist der von unserem Verfasser selbst sogenannte theistische Absolutismus (630, 690) entfaltet den anfangs der Endlichkeit des Geistes wegen blofs als bestimmbar gefafsten Grundgedanken: *Wesen*, in seinem ganzen Inhalt, und erkennt, wenn die Entfaltung der Wissenschaft nach synthetischer Methode weit genug gediehen ist, *Wesen* oder: *Gott*, als das Eine unbedingte Sein selbst inne seyende heilig wollende Vernunftwesen an. Aber die Wissenschaft fafst den Grundgedanken: *Wesen* ursprünglich und sogleich anfangs auf einmal ganz, nicht blofs nach dieser oder jener Kategorie; und die besagte Entfaltung geschieht

Damit nun aber die Möglichkeit gewonnen werde, dem blofs formalen Begriffe des Absoluten oder eigenlich blofs der absoluten Ursache einen Inhalt durch „Anknüpfen" endlicher Momente des moralischen Selbstbewufstseyns des Menschen an selbigen von aufsen *) und unten **) [zu verschaffen], wird ein zweiter Nebenzweig
793 des ersten Auslaufes vom Selbstbewufstseyn aus zu Hülfe genommen. Dieser, freilich isolirte, Nebenzweig ist „die Vernunftidee der Voll„kommenheit." Diese Idee tritt gänzlich unvorbereitet, und ohne alle wissenschaftliche Befugnifs in die Gedankenreihe des Verfassers ein. Denn weder wird von der untern Seite her nachgezeigt, wie der Gedanke *endlicher* Vollkommenheit als ein Element, oder als ein abgeleitetes Moment, des menschlichen Selbstbewufstseyns sich weise und erfafst werde; noch wird nach oben hin gewiesen, wie das endliche Vernunftwesen auch nur zu dem vorläufigen oder problematischen Gedanken einer unbedingten und unendlichen Vollkommenheit, als einer Vernunftidee, gelange; geschweige, dafs und warum, und wie [es] die Befugnifs habe, diese Vernunftidee an den Begriff des Absoluten und der „Ur„ursache anzuknüpfen", oder vielmehr als Eigenschaft desselben auszusagen. Dafs dabei der Verfasser nicht den Begriff, vielweniger die Idee, der Vollkommenheit sachgemäfs bestimmt und erklärt hat, haben wir oben (501 ff.) nachgewiesen, sowie dafs auch diese Vernunftidee von ihm selbst wiederum als ein blofs ins Unendliche erweiterter formaler, inhaltloser Allgemeinbegriff aufgestellt, und auf unbefugt dogmatische, transscendente, das Gebiet der Wesenheit des endlichen Vernunftwesens und seines Selbstbewufstseyns überschreitende Weise angewandt worden ist. Warum aber gerade die Idee der Vollkommenheit unter den unendlichvielen in dem Gedanken: Gott, enthaltenen Vernunftideen, als die Form, oder gleichsam das Mafs, womit der leeren Idee des Absoluten ihr Inhalt zugemessen, oder gleichsam einge-

mit dem Bewufstseyn, dafs Wesen Alles Wesenliche an und in Sich seye und enthalte, indem sie dem Grundgedanken selbst in seine eigne Tiefe folgt, ohne den Inhalt desselben aus dem endlichen Selbstbewufstseyn herauszunehmen. — Man vergleiche hier den Vorwurf, welchen der Verfasser ohne allen Grund (507 ff.) wegen dieses Ignorirens dem *Spinoza* macht, mit dem hier kurz geschilderten Verfahren des Verfassers, welches von diesem Vorwurfe allerdings getroffen wird. Bei *Spinoza* ist die absolute *Substanz* das Eine Gehaltige, dessen Erkenntnifs gesetzmäfsig als Wissenschaft entwickelt werden soll; nach unserm Verfasser aber ist das Absolute blofs das Formale, Inhaltleere, das seinen Inhalt erst von aufsen und unten dadurch erhalten soll, dafs dieser Inhalt an es angeknüpft wird.

*) Denn nach dem Verfasser ist das endliche Vernunftwesen, mit der ganzen Welt, *aufser* Gott, und „fangt", verkehrterweise, „mit sich selbst an" (455 f.), nicht mit Gott.

**) Denn der Verfasser lehrt, der Wahrheit gemäfs, dafs das endliche Vernunftwesen, als von Gott verursacht, *unter* Gott ist.

messen oder beigemessen, oder als das Band, womit der Inhalt von untenher an selbige „angeknüpft“ werde, erwählt worden ist, hat der Verfasser gleichfalls unangezeigt gelassen, obwohl die Absicht davon leicht abzunehmen (499). Dafs aber und wie die Vollkommenheit, oder besser die Vollwesenheit (503 f. 510 N.) selbst an Gott, oder an der Gottheit enthalten, oder: dafs und wie die Wesenheit Gottes auch Vollwesenheit seye, synthetisch zu zeigen, wie es die wahre Wissenschaft erfordert, konnte unserem Verfasser bei dieser seiner Denkweise garnicht einfallen.

So ist als scheinbares Ergebnifs dieses ersten Auslaufes vom endlichen Selbstbewufstseyn aus die Vernunftidee des Absoluten als der „Ur-Ursache“ und als des absolut vollkommnen Wesens inhaltlos aufgestellt. Die formale sogenannte Vernunftidee der Vollkommenheit ist dabei einem unendlichen leeren Fache, welches in das gleichfalls unendliche leere Fach des inhaltlos gedachten Absoluten hineingestellt wird, zu vergleichen; nach Aehnlichkeit der Kantischen angeblich leeren subjectiven Formen der sinnlichen Anschauung, wohinein denn sich der anderwärts und zwar von aufsen gewonnene Inhalt, sie füllend füge; nur mit dem Unterschiede, dafs *Kant* den subjectiven innern Formen einen objectiven aüfsern Inhalt, unser Verfasser aber den objectiven in Ansehung des endlichen Geistes aüfseren Formen einen subjectiven, in Ansehung des endlichen Geistes innern Inhalt zu verschaffen gedenkt.

Um nun für diese auf dogmatisch transscendentem Wege erfafsten formalen inhaltleeren Gedanken des vollkommenen Absoluten als der absoluten Ursache einen Inhalt zu gewinnen, wird hierauf der zweite Auslauf unter derselben Voraussetzung des 794
Vertrauens auf die Untrüglichkeit der endlichen Vernunft vom Selbstbewufstseyn aus genommen, und zwar von dem Gefühle der menschlichen Würde aus, als auch einem Elemente der sich in der menschlichen Natur selbst erkennenden Vernunft. Es wird behauptet, dafs aus diesem Gefühl alle moralische Begriffe entspringen (522—530), oder die Erkenntnifs von der moralischen Natur des Menschen, worin die endliche Vernunft, als in dem Höchsten, die wahre, und überhaupt alle Vollkommenheit erkenne, und zwar nicht als in einer Vorstellung, die da taüschen oder der man nicht trauen könne, und worin dann offenbar werde, dafs das Sittliche in seiner endlichen Natur mit dem wahrhaft Göttlichen einerlei seye (565 f., 714, 14, 712); obschon das Interesse, welches der Mensch am Guten nimmt unerklärbar seye (S. 387 B.). Daher finde dann der endliche Geist, dafs er, sowahr die Vernunft sich in ihm hierüber nicht selbst taüschen könne (538), das von ihm mittels jenes ersten Auslaufes durch

den Causalitätbegriff und die Vernunftidee der Vollkommenheit bereits anerkannte Absolute nicht anders, denn als einen moralisch unbedingt vollkommenen Geist, denken könne, der mithin auch sein selbst inne seye im Selbstbewufstseyn, Selbstgefühl, und in unendlich moralischem, das ist heiligem Willen als ein heiliger, lebendiger Gott. Und diese Erkenntnifs seye die eigenliche Grundlage des Vernunftglaubens, der dann weiter durch den Verstand aufgeklärt und vor Misdeutungen und Irrthum bewahrt werde (607 f., S. 300, 359, 408 B.); jedoch seye hinsichts der weiteren Eigenschaften Gottes keine eigenliche Vernunfterkenntnifs, in eigenlichem Wissen, und in klaren Begriffen möglich, sondern blofs eine logische Symbolik (642 ff.). Denn es könne überhaupt nichts Endliches im Absoluten im Grunde erkannt werden, so dafs es in selbigem deducirt und demonstrirt würde (394—399)*);

*) Hätte der Verfasser das wahre Verhältnifs des Unbedingten zum Bedingten, des Unendlichen zum Endlichen, in Gott, eingesehen, so würde er gefunden haben, dafs wohl Dasjenige möglich seye, was er hiemit für unmöglich erklärt, nicht aber Jenes, was er unbedenklich als möglich setzt und geleistet zu haben meint, obschon es unmöglich ist, dafs nehmlich der Mensch von den Elementen des endlichen Bewufstseyns aus mittels des Causalitätsbegriffes zur Erkenntnifs und Anerkenntnifs des Absoluten als der „Ur-Ursache" gelange, und hernach ebenfalls dadurch gewifs werden könne, dafs er seine moralischen Begriffe, die er von Sich selbst im endlichen Selbstbewufstseyn findet und hegt, mit Fug auf jene bereits zuvor anerkannte absolute Urursache übertrage oder „an sie anknüpfe." Nichts ist leichter zu bemerken, als dafs nur unter der Voraussetzung, dafs alles Endliche in und durch das Eine unendliche und unbedingte Wesen daseye und lebe, dafs der Urgrund der ganzen Bestimmtheit seiner Wesenheit in Gott seye, und dafs somit das Endliche seiner unendlichen ewigen Ursache ähnlich seye, jener vom Verfasser eingeschlagene Weg möglich ist, und Befugnifs erhält. Aber diese Voraussetzungen sind eben die übersinnlichen, metaphysischen Erkenntnisse *a priori*, wonach erkannt wird, dafs und wie alles Endliche in und durch Gott seye, und wonach alles Endliche als in und durch Gott daseyend und lebend deducirt, und sofern es ein bestimmtes Endliche ist, auch demonstrirt wird. Und es mufs den sogenannten natürlichen oder gesunden Menschenverstand wundernehmen, wie derselbe Geist, nach welchem das Endliche und Bedingte im Unendlichen und Unbedingten nicht soll erkannt werden können, welches das sachgemäfse Verhältnifs wäre, — doch nicht die geringste Schwierigkeit in dem Gedanken findet, dafs das Unendliche und Unbedingte vielmehr umgekehrt und verkehrt mittels des Endlichen und Bedingten erkannt, und in seinen Eigenschaften mittels der Eigenschaften des Endlichen und Bedingten bestimmt werde; ein Gedanke, den der gesunde Verstand unbedingt abweisen mufs, da es einleuchtet: dafs wohl das Bedingte in seinem Unbedingten, das Endliche in seinem Unendlichen, das Begründete in seinem Grunde, das Verursachte in seiner Ursache, der Theil in seinem Ganzen erkannt, deducirt und demonstrirt werden möge, nicht aber umgekehrt; und dafs überhaupt die Folge und Ordnung der Erkenntnifsgründe der Folge und Ordnung der Sachgründe gemäfs seyn mufs. Sollte hingegen gesagt werden, das Letztere solle ja auch nicht eigenlich gewufst, sondern lediglich auf eine vernunftgemäfse Weise ge-

auch verwirre sich der endliche Verstand bei dem Bestreben, die göttlichen Eigenschaften auf klare Begriffe zu bringen (526, 631; S. 368 f., vergl. S. 379, 427 B.) in unauflösliche Widersprüche, indem er der Idee des Absoluten und Unendlichen und der absoluten Vollkommenheit zuwider die göttlichen Eigenschaften nicht anders als sich wechselseits beschränkend zu denken vermöge, — welche irrige Meinung, die wir oben (643, 656) ausführlich widerlegt haben, von dem Verfasser darum nicht vermieden werden konnte, weil er Gottes Eigenschaften gleich von vorn herein nicht an Gott selbst als göttliche Eigenschaften rein und ganz das ist
unbedingt und unendlich erfafst, sondern statt deren endliche 795
und beschränkte Eigenschaften am Menschen aufgreift, und zwar auch diese nicht rein, und nicht in ihrem reinen der Idee gemäfsen Vereine, sondern nur so wie sie sich am Menschen innerhalb der Weltbeschränkung, und in dem unvollendeten, unreifen Zustande der Menschheit dieser Erde gegenwärtig finden. Und insonderheit behauptet dann der Verfasser, infolge des soeben Erwähnten, ferner: insonderheit hinsichts der drei grofsen Fragen nach der besondern Offenbarung Gottes an den Menschen und an die Menschheit, *) „nach dem göttlichen Wunder", das ist nach der unmittelbaren zeitlich individuellen Einwirkung Gottes in den Weltlauf und nach der „metaphysischen Wirkung des Gebetes", sowie nach der unendlich-zeitigen individuellen Fortdauer des Geistes, könne die Philosophie weiter nicht helfen, als dafs sie zeige, alle bisherige Versuche die Unmöglichkeit dieser heiligen Dinge zu beweisen, seyen leer; und dafs sie gestatte, dafs der Vernunftglaube, um sich nicht mit der Wissenschaft zu entzweien (766), Hypothesen bilde, die mit dem Inhalte des reinen Vernunftglaubens übereinstimmen. — Freilich kann der Verfasser nur meinen, gezeigt zu haben, dafs die bisherigen angeblichen Erweise der Unmöglichkeit dieser heiligen Dinge unbündig sind; denn eigenlich nur diefs unternimmt er, und zwar dadurch, zu beweisen, dafs er die gangbarsten dieser Versuche, aufserhalb

glaubt werden: so wird dagegen erinnert, dafs auch für den Glauben die einsig vernunftgemäfse Weise diese ist, sich das Endliche und Bedingte als gegeben und bestimmt zu denken in und durch das Unendliche und Unbedingte, der umgekehrte oder vielmehr verkehrte Gedanke aber, wonach das Unendliche und Unbedingte in und durch das Endliche und Bedingte gegeben und bestimmt seyn soll, rein *vernunftwidrig*, mithin auch ebenso *unglaublich* ist. Wer auch noch nicht wissenschaftlich *erkennt* und *einsieht*, wie das Endliche und Bedingte in, unter und durch Gott ist und bestimmt ist, der kann es doch *ahnend glauben*; — das Umgekehrte hievon aber kann weder geahnet, noch gewufst, noch geglaubt werden.

*) Der Verfasser lehrt (246): „von der metaphysischen Möglichkeit der unmit„telbaren Offenbarung Gottes an den menschlichen Geist haben wir nicht „die mindeste Kunde."

eines eigenlich wissenschaftlichen Zusammenhanges, kritisch betrachtet; einen allgemeinen Beweis aber der Unmöglichkeit, die Unmöglichkeit dieser heiligen Gegenstände zu beweisen, hat er in dieser Schrift nirgends zu geben unternommen. Dennoch finden sich Behauptungen, wobei er vorauszusetzen scheint, als habe er diesen allgemeinen Beweis wirklich geleistet (z. B. 294; S. 403, 406 B.; vergl. unsere Anmerkung zu S. 786). Hätte er aber diesen Beweis geführt, welches jedoch nur synthetisch positiv, nicht aber apagogisch negativ möglich erscheinen könnte (356), so wäre dadurch auf seinem Wege noch nichts Wesenliches für die heilige Sache der Religion gewonnen, weil dadurch noch lange nicht einmal die Möglichkeit, die Möglichkeit dieser heiligen Dinge einzusehen, bewiesen, vielweniger in Bestimmtheit erklärt seyn würde, da doch Geist, Gemüth und Wille nur in der Einsicht der ewigen Wesenheit, und der zeitlichen Wirklichkeit dieser heiligen Gegenstände sein intellectuales Genügen haben, und zur Religion in Ansehung derselben gelangen kann. — In mehren öffentlichen Anzeigen der von uns beurtheilten *Bouterwek*'schen Schrift ist rühmend erwähnt worden, dafs diese Art zu philosophiren, gegen andere genommen, in der Sache der Religion die bessere sey, da sie doch dem religiösen Glauben beiweitem ein Mehres zugestehe, als andere Systeme, indem sie wenigstens die Möglichkeit heiliger Dinge und Verhältnisse, besonders der vorhin erwähnten, nicht in Abrede stelle noch in
796 Zweifel ziehe, sondern vielmehr anerkenne. Abgesehen aber von der unwürdigen, eiteln und nichtigen Vorstellung des „Zugestehens", als wenn es die Philosophie mit etwas Anderem als der reinen Einsicht zu thun hätte, und als wenn die ewige Wahrheit, die dem religiösen Glaubigen schon als Ahnung einwohnt, erst des Zugeständnisses dieses oder jenes denkenden Individuums bedürfte, zeigt sich Jedem, der den Gang des Verfassers genau verfolgt und kritisch durchschaut, dafs auch diefs sogenannte Zugestehen, und Anerkennen nur ein taüschender Schein ist; indem daraus, dafs man bewiesen hätte, welches jedoch der Verfasser nicht einmal geleistet, es seye unmöglich, die Unmöglichkeit jener heiligen Dinge und Verhältnisse wissenschaftlich darzuthun, noch keinesweges eine wissenschaftliche Befugnifs begründet würde, defshalb fernerhin daran nicht zu zweifeln, oder gar die Möglichkeit und Wirklichkeit derselben, *darauf* gestützt, zu behaupten und anzuerkennen; — mit welcher dialektischen Einsicht dann der Wahn dahinschwindet, als wäre durch jenen angeblichen Unmöglichkeitsbeweis des Unmöglichkeitsbeweises auch nur das Geringste Bejahige, Positive, Gehaltige und Haltbare, Wesenliche, dem nach Religion sich sehnenden, und nach Gott

hungernden Gemüthe Tröstliche, geleistet oder gewonnen worden. — Statt dessen versetzt sich der Verfasser mit dieser seiner Behauptung in eine nicht geringe Schwierigkeit. Denn setzen wir den Fall, dafs uns die Philosophie wirklich so ohne Antwort, so ganz im Dunkeln, in so trostloser Ungewifsheit liefse über jene heiligen Dinge, so kann man darüber durch den Glauben dennoch gewifs seyn oder nicht. Ist Ersteres, so kommt dem Glaubigen auf den Beweis jener Unmöglichkeit, und überhaupt auf das behauptete Unvermögen des philosophirenden Geistes nichts an. Ist aber das Zweite, und das scheint doch auch der Verfasser zuzulassen, da der Glaube den Wunsch nach wissenschaftlicher Einsicht übrig lassen soll (596 f., 599), so kann keine Einsicht dazu nutzloser seyn, als jene vom Verfasser angeblich bewiesene von der Unmöglichkeit des Beweises der Unmöglichkeit jener göttlichen Dinge; es ist gerade so, als wenn man dem Hungernden den Trost geben wollte, es seye bisjetzt nicht oder niemals beweisbar, dafs es unmöglich sey, dafs er Speise finde.

Noch müssen wir, ehe wir weitergehn, eine Meinung des Verfassers berühren, welche er von dem bisher geschilderten Gange seiner Betrachtungen hegt. — Daraus, dafs er erst späterhin (665) die Frage erhebt, ob wohl sein reiner Theismus einen gewissen Anthropomorphismus zulasse, ergiebt sich, dafs er meint, sein ganzer hier kurz geschilderter Gang, und die ganze Art, wie er zu dem leeren Begriff eines vollkommnen Absoluten einen Inhalt herbeibringt, seye nicht anthropomorphisch und anthropopathisch, sondern diese Denkweise bestehe vielmehr blofs in dem späteren Hinzuthun von allerlei menschlichen Beschränktheiten zu der Idee des moralisch vollkommenen Geistes; das von ihm hiebei bis hieher angewendete Verfahren seye blofs ein psychologisches und anthropologisches, auf einer psychologischen und anthropologischen Grundlage fortschreitendes. *) — Aber der Mensch

*) Der Verfasser thut sich überhaupt viel darauf zu Gute, den *psychologischen Standpunkt* zu behaupten, auf welchem andere nach seiner Meinung träumerische, nach Anderen aber tiefgedachte Systeme als nichtig erscheinen, „da doch“, wie der Verfasser sagt, „die Zeit nicht sehr weit entfernt zu „seyn scheint, wo die grofse Schaumblase, die sich absolute Wissenschaft „nennt, ohne Geräusch zerspringen wird.“ (Worte aus des Verfassers Selbstanzeige seiner Aesthetik, Götting. gel. Anzeigen, 1825, St. 88, S. 873). Aber Psychologie als Wissenschaft ist gleichwohl nicht anders, denn als ein untergeordneter Theil innerhalb des Systemes der Philosophie, und auf metaphysischer Grundlage, möglich; und aufserhalb desselben, als propädeutische Vorkenntnifs zur Philosophie, als ein Aggregat von allerlei rhapsodisch aufgefafsten sogenannten Thatsachen und Elementen des Bewufstseyns, gebricht es ihr an wissenschaftlichem Werthe, und an der Befugnifs, als eine Grundlage der Philosophie zu gelten, oder wohl gar einen Gerichtshof über philosophische Systeme zu bilden, und sich selbst auf den Richterstuhl zu setzen.

797 ist auch die Seele und der Geist, und wer daher die Begründung und den ganzen Inhalt seiner Gotterkenntnifs aus dem menschlichen Selbstbewufstseyn und Selbstgefühle entlehnt, und in die Idee des Absoluten hinauf- und hineinträgt, der verfährt durch und durch anthropomorphisch und anthropopathisch, das heifst, er giebt seinem Gedanken von dem Absoluten menschliche Gestalt (μορφην) und Bestimmtheiten (Bestimmnisse, *affectiones*, παθη), und zwar selbst dann, wenn er das in der Gestalt und in der Bestimmtheit der menschlichen geistlichen und leiblichen Natur Erfafste von allen Beschränkungen und Unvollkommenheiten im Gedanken reiniget und befreit, ehe er selbiges Gotte beimifst. (Vergleiche oben 93, 102, 359, 674).

Da wir nun oben im Zusammenhange der Kritik dem Verfasser bei dem ganzen Verlaufe dieser seiner Gedankenreihe Schritt für Schritt gefolgt sind, so bemerken wir hier nur nochmals kurz die dort von uns erwiesenen Hauptpunkte. Es wurde gezeigt, dafs Erkenntnifs und Gefühl selbständig seyen (161, 192, 615, 776); dafs sie nicht ineinander sich verwandeln (584, 150, 168 f.); dafs das Gefühl keine andre Erkenntnifs begründe, als die von dem Gefühle selbst als subjectiv gegebner Thatsache (158 f., 571); dafs mithin auch die moralischen Begriffe nicht in dem Gefühle enthalten seyen, noch daher entnommen werden können (522—530, 565); dafs vielmehr das Gefühl der sittlichen Würde des Menschen schon reine Erkenntnifs derselben, folglich Einsicht in die Wesenheit der Sittlichkeit voraussetze (565, 307, 583). Ferner wurde
798 nachgewiesen, dafs die Erkenntnifs der sittlichen Natur und Würde des Menschen die Erkenntnifs des Guten voraussetze; dafs die wahrhafte Selbsterkenntnifs des Geistes überhaupt nur dann und nur dadurch gewonnen werde, dafs der menschliche Geist Gott ahne und erkenne; und dafs die echte Selbsterkenntnifs und das echte Selbstgefühl des endlichen Vernunftwesens genau nur soweit reiche, als die Ahnung und Erkenntnifs Gottes, indem der Mensch nur als endliches Ebenbild Gottes in absteigender, synthetischer Betrachtung, nicht aber Gott als ein unendliches Ebenbild des Menschen nach Aehnlichkeit aufwärts schliefsend, erkannt werden könne (70, 666, 692); dafs insonderheit das menschliche Selbstinneseyn in Erkennen, Empfinden, Wollen, und Wirken, nur wesenhaft erkannt werde in und durch die Ahnung und Erkenntnifs Gottes als des unendlich und unbedingt Sein selbst inneseyenden Wesens in unbedingtem Erkennen, Empfinden, Wollen und Wirken (123, 275, 430, 667, 521, 570, 714). Weiter haben wir zu zeigen gesucht: dafs das Gute, als das Göttlich-Wesenliche in der Zeit, das ist, als die in der Zeit dargelebte Wesenheit Gottes (271, 438, 751), nur erkannt werde in und durch die

Wesenheit Gottes und die an ihr und in ihr enthaltenen Grundwesenheiten oder Eigenschaften Gottes; und dafs nur dann auch die unbedingte Verbundenheit zum Guten und der unbedingte Werth, das ist die Würde der Sittlichkeit, das ist der sittlichen Gesinnung und des sittlichen Wollens, Strebens und Lebens, als endlichen Gegenbildes der heiligen Güte Gottes, eingesehen, und dann erst auch ins Gefühl und in den Willen aufgenommen, und in gottähnlichem und gottvereintem Eigenleben verwirklicht werde. Und zwar ist gezeigt worden, dafs die Gewifsheit dieser Erkenntnisse nicht schon in der blofsen, reinen Selbsterkenntnifs des endlichen Geistes einleuchte, sondern erst in der unbedingten, sich selbst an ihrem Inhalt als untrüglich anzeigenden Erkenntnifs Gottes, in welcher überhaupt erst auch ersehen werden kann, dafs, warum und inwieweit die endliche Vernunft sich in Ansehung ihrer selbst und in Ansehung ihrer Erkenntnifs Gottes und der Welt nicht selbst taüsche (221, 588 f. vergl. 356, 556 f. 195, 297, 597 f.); als worauf dann auch einsig das wahre, echte Selbstvertrauen auf die eigne endliche Vernunft beruht, welches in weisem, in Gott besonnenem, Mistrauen gegen die Irrfähigkeit der endlichen Vernunft auf seiner Hut ist (296, 126, 556). Es ist ferner dargethan worden, dafs Gottes heilige, das Eine Gute in der unendlichen Gegenwart verwirklichende Güte, das Innerste der göttlichen Vollwesenheit oder Vollkommenheit, nicht aber die ganze Vollwesenheit Gottes selbst ist, welche auch das Urwesenliche und Ewige ist und befafst, — noch auch die Eine selbe, ganze Wesenheit oder Gottheit Gottes, welche selbst erst die Vollwesenheit an sich ist und enthält (503 f., 510). Woraus zugleich sich ergiebt, dafs ein Aehnliches auch am endlichen Vernunftwesen obwaltet, indem dasselbe in der Erkenntnifs Gottes sich ebenfalls Defs inne wird, dafs seine sittliche Vollendung allerdings das innerste Wesenliche seiner endlichen Vollwesenheit oder Vollkommenheit ist, gleichwohl aber nicht die ganze Vollkommenheit, noch auch seine ganze Wesenheit (49, 500 f.).

Da hingegen der Verfasser, in Ansehung des Menschen und 799
Gottes, auf die geschilderte Weise die sittliche Würde und Vollkommenheit als das Höchste, welches mit dem Göttlichen einerlei seye (14, 271, 565 f., 712, 714), aus dem Gefühle des endlichen Menschen zu entnehmen meint, und da er (609) lehrt, dafs die Philosophie gestehn mufs, dafs ohne den dort beschriebenen Mysticismus des Gefühls die wahre Religion keine Haltung im menschlichen Geiste hat, sondern vom skeptischen Atheismus verschlungen wird: so kann man insofern seine Lehre mit Fug eine Gefühlslehre, Gefühlsglaubenslehre, oder wenn man Philosophie in der vom Verfasser herabgesetzten (43, 485, 429 f.) Bedeutung

nimmt, auch eine Gefühlsphilosophie nennen, und zwar nicht um zu spotten, sondern nur um richtig zu bezeichnen (20 f., 603 f.). Das Fehlerhafte hierbei ist nicht, daſs diese Lehre auch das Gefühl überhaupt und insonderheit das moralische und religiöse Gefühl umfaſst, — Dieſs ist vielmehr zu loben: sondern daſs das übersinnliche Gefühl statt der übersinnlichen Erkenntniſs eingesetzt wird, indem die Erkenntniſs „des Höchsten und Vollkommensten" auf ihm ruhen, aus ihm entspringen soll; da doch schon die analytische Selbstbeobachtung, ursprünglich aber die synthetische Wissenschaft zeigen, daſs jedes übersinnliche Gefühl in uns nur anspricht und nur belebt und wirksam ist, wenn und soweit übersinnliche Schauung oder Erkenntniſs desjenigen Wesenlichen, welches empfunden werden soll, als Ahnung oder als Wissen im Bewuſstseyn bereits gegenwärtig ist (39, 42, 160, 638, 14, 251). Ferner haben wir die Gründe der Ueberzeugung aufgestellt, daſs das Gottgefühl Gotterkenntniſs voraussetzt; daſs das Gottvertrauen, welches auch ein Gefühl ist, auf der ganzen Gotterkenntniſs und dem ganzen Gottgefühle ruhet, und in selbigen belebt wird; weiter, daſs das Selbstvertrauen des endlichen Geistes nur in dem Gottvertrauen gegründet ist, und dadurch erst innerhalb bestimmter Grenze seine Befugniſs erhält. Sodann ist nachgewiesen worden, daſs auch der Gottglaube, als ein intellectualer Zustand des Vernunftwesens als erkennenden Wesens, in der Gottahnung und der Gotterkenntniſs begründet ist (495 f.), keinesweges aber, wie der Verfasser ausdrücklich lehrt (S. 408 B. hier 742) im Gefühle*); sondern daſs vielmehr der Glaube umgekehrt ein Grundbedingniſs des Gefühles Gottes und des Göttlichen im endlichen Vernunftwesen ist (148 f. 563, 156 vergl. 963 f.). Ja, da der Mensch auch der geahneten oder erkannten Wahrheit

*) Nach B. beruht der Vernunftglaube in dem Vertrauen auf die Vernunft, die sich in der menschlichen Natur selbst erkennt (126 f. 594 f.), und die sich hinsichts der höchsten Idee nicht taüschen kann (588); und nur unter dieser Bedingung kann die „indemonstrable Kraft der wahren Idee des „Göttlichen", nach unserm Verfasser, ihren Einfluſs auf des Menschen Geist und Gemüth ausüben; indem es wohl Gotte gefallen haben könne, Sich durch die Idee des Absoluten nur der Vernunft derer zu offenbaren, in denen diese Idee moralische Gefühle aufregt (554). Da mithin, nach B., der Vernunftglaube lediglich auf das *Vertrauen* zu der Vernunft sich gründet, ja selbst „ein theoretisches Vertrauen ist" (115), jedes Vertrauen aber ein Gefühl ist, so ist offenbar, daſs der Vernunftglaube von ihm auf ein Gefühl gegründet wird. Das genaue Durchdenken der Seiten 297 — 304 B. (hier 593 — 607) wird jeden Leser hievon überzeugen. Und daſs es der Vernunftglaube, nach unserm Verfasser auch nicht weiter bringt, als bis zu einem Gefühle des Göttlichen, zeiget eben diese seine Abhandlung, besonders der Schluſs davon (S. 304 B.), aber auch auſserdem viele andere Stellen seiner Schrift.

in einem bestimmten Gefühle inne ist, welches Wahrheitgefühl heifst (42 ff.), mithin auch die von dem Gefühle unabhängige selbständige Wesenheit der Erkenntnifs und Einsicht ebenfalls gefühlt wird, so wird Jeder, in Welchem eben dieses bestimmte Gefühl belebt ist, wahrnehmen, dafs die Lehre des Verfassers, indem sie behauptet, dafs das Gefühl die Grundlage der Wahrheit, und somit die Erkenntnifs der Wahrheit durchs Gefühl begründet seye, dem Gefühle der Wahrheit selbst widerstreitet, worin die Wahrheit eben in ihrer selbständigen, des Gefühles unbedürftigen Wesenheit und Würde gefühlt wird. — Aus diesen Gründen müssen wir urtheilen, dafs die Lehre des Verfassers den Namen einer echten Gefühlslehre, Gefühlsglaubenslehre, oder Gefühlsphilosophie allerdings erst noch zu verdienen habe, welches ihr dann vielmehr zur Empfehlung dienen würde, als zum Tadel gereichen.

Doch es scheint dem Verfasser selbst die Ahnung der Leerheit, Unfruchtbarkeit und der blofsen subjectiven Scheinbarkeit seines ganzen discursiven Räsonnements beizuwohnen, und ihn angewandelt zu haben, da er in zwei Bekenntnisse ausbricht, 300
welche diese seine ganze zwiefache Gedankenreihe gänzlich zunichtemachen, und selbige als unerforderlich, unnütz, und unüberzeugend zu erkennen geben. Einmal indem er bekennt, dafs das endliche Vernunftwesen den Gedanken Gottes als des unendlich vollkommenen Urgeistes selbst nur durch Gott verursacht, erhalten und haben, und eben nur dadurch auch Diefs, dafs es selbigen habe, begreiflich finden könne (S. 33, 35, 38, 113, 306, 308 B.). Freilich hebt er sogleich die Ganzheit und Reinheit dieses Bekenntnisses dadurch wieder auf, dafs er hinzusetzt, es könne ja aber Gott gefallen haben, nur demjenigen Geiste Sich zu offenbaren, in welchem die Idee des Absoluten moralische Gefühle aufregt, ohne welche der Glaubige nicht fromm ist (554), das heifst eben Sich nur zu offenbaren auf dem Wege von den angeblichen Elementen des Selbstbewufstseyns der sich selbst erkennenden Vernunft aus. Aber dieses Letztere vernichtet das Erstere; denn wenn das endliche Vernunftwesen ohne Gotterkenntnifs vermöchte, das Gefühl seiner göttlichen, sittlichen Würde zu haben, und dadurch vermittelt zu der Gotterkenntnifs sich zu erheben, so wäre nicht erforderlich, dafs Gott Sich selbigem in seiner Unbedingtheit offenbarte. Wobei aber die Hauptsache eben Diefs ist, dafs die Bedingnifs, an welche es, nach unserm Verfasser, Gott gefallen haben soll, seine Offenbarung an den Menschen zu binden, wie wir gezeigt haben, die Gotterkenntnifs, folglich die Offenbarung Gottes an den Menschen schon voraussetzt, und zur göttlichen Grundlage haben mufs.

Das zweite Bekenntnifs, wodurch der Verfasser seinen analytischen Doppelweg aufhebt, ist darin, dafs er gesteht (S. 298 B., hier 597 f.): „*Die indemonstrable Kraft der wahren Idee des Göttlichen* ist der letzte Grund des religiösen Vernunftglaubens in „der Bedeutung des Worts, die von der Philosophie aufrecht „erhalten werden kann“ (S. 298 B., hier 597 f.), in welcher Stelle doch wohl die Idee Gottes selbst als des moralisch vollkommenen Urgeistes gemeint ist. Wenn aber Dem so ist, so ist der Grund der Gewifsheit und des Vertrauens, dafs diese Idee nicht, wie angeblich alle Vorstellungen, als solche (107, 121), keinen Glauben und kein Vertrauen verdiene, nicht das endliche Selbstbewufstseyn, noch „die Elemente der sich in der mensch„lichen Natur selbst erkennenden Vernunft“, insonderheit auch nicht dasjenige Gefühl, woraus angeblich die moralischen Begriffe stammen, noch die Idee der endlichen Sittlichkeit des Menschen, noch die ganze analytische Denkreihe des Verfassers, noch auch, setzen wir hinzu, die wissenschaftlich vollendete, aber vom Verfasser weder geforderte noch geleistete (129, 376) subjective Analysis: sondern die überwiegende, oder vielmehr unbedingte, selbstgenugsame Kraft der unendlichen Idee Gottes, als des heilig guten, lebendigen Wesens, als der unendlichen unbedingten Vernunft, — das ist: *die Kraft Gottes selbst ist es*, wenn und soweit Gott dem endlichen Geiste wahrhaft gegenwärtig ist, worauf die
801 Gotterkenntnifs, das Gottgefühl, und darin und dadurch vermittelt auch die wahre Selbsterkenntnifs und das wahre Selbstgefühl des endlichen Vernunftwesens selbst in seiner gottähnlichen Wesenheit und Wahrheit, worauf also auch der Gottglaube und die Religion des Menschen einsig gegründet sind und worin und wodurch sie auch einsig belebt und bekräftiget werden können. — Diese Wahrheit ist es aber eben, welche in der Grundlehre des vom Verfasser nicht erkannten, und unerkannt verworfenen und verspotteten theistischen Absolutismus ebenfalls behauptet, aber auch wissenschaftlich in synthetischer Methode bewiesen wird. — Wäre unser Verfasser zu der Einsicht gelangt, dafs der Gedanke: Gott, als der Gedanke des Einen, selben, ganzen, mithin unendlichen und unbedingten Wesens der Eine unbedingte, in sich selbst gewisse, nirgendsher abzuleitende, auf einmal, ganz, und auf absolute Weise zu schauende und zu erfassende, durch keinen Gedanken des Endlichen, auch des endlichen Geistes nicht, hervorzubringende, zu begründende, zu erklärende, zu beleuchtende, oder zu erlaüternde Grundgedanke alles Ahnens, Wissens und Glaubens ist, so würde er auf den, schon von *Platon* *) und

*) Denn nach *Platon* ist (wie *Tennemann*, einer der gründlichsten Kenner der platonischen Philosophie, in seiner Geschichte der Philosophie, B. II.

Aristoteles erkannten rechten Weg der Wissenschaft gekommen 802
seyn, wo ihm dann auch an dem gehörigen Orte der Entwickelung

S. 258 ff. urtheilt) die Philosophie *die Wissenschaft des Absoluten, Dessen, was schlechthin ist, und des dadurch Bedingten.* Und die platonische Aufgabe der Philosophie ist (daselbst S. 265): *Das Absolute und Unbedingte zu allem Bedingten zu finden, und dadurch den Inbegriff aller menschlichen Erkenntnifs in ein System zu bringen.* Die Erkenntnifs Gottes, als des wesenhaft Seyenden (ὀντως ὀντος) ist, nach *Platon's* Lehre, in sich selbst gewifs (vergleiche hier die Note zu 122), und ohne die Erkenntnifs Gottes, und der göttlichen Ideen ist nach ihm auch menschliche Weisheit und Tugend gänzlich unmöglich, weil diese einsig in der Nachahmung Gottes besteht, die mithin Erkenntnifs Gottes, als des allein unbedingt Guten, und als des höchsten Gutes, unerlafslich voraussetzt. Schon aus diesen Grundzügen des Platonismus erhellet, dafs der Lehrweg unseres Verfassers dem Platonischen geradezu entgegengesetzt und widersprechend ist. Wir können daher in der Denkweise *Jacobi's* und *Bouterwek's* keine Aehnlichkeit mit der platonischen finden, da dasjenige, was von *Jacobi* und *Bouterwek* geleugnet wird, nehmlich die *unbedingte* an und in sich selbst gewisse, und unvermittelte Erkenntnifs und Anerkenntnifs des absoluten Wesens, das ist Gottes, und der vom Gefühl unabhangigen Selbständigkeit der wahren Erkenntnifs und Wissenschaft, und zugleich die Anerkenntnifs der Abhangigkeit des Gefühles von der wahren Erkenntnifs, und der Nothwendigkeit das Gefühl erst durch die göttliche Erkenntnifs zu reinigen, zu veredeln, zu erheben, und zu vergöttlichen, das Vorwaltende des platonischen Systems und des platonischen Geistes ist. Wer in diesen Lehren *mit Platon* nicht übereinstimmt, sondern das Widersprechende davon lehrt, von dem kann nicht gesagt werden, dafs er im Erstwesenlichen Platonismus lehre, oder gar, dafs er einen geläuterten und vollendeten Platonismus zustandegebracht habe. Gleichwohl sagt (im *Hesperus* 1824, N. 272, 12. November, S. 1086) ein Bewunderer unseres Verfassers, Folgendes: „„Wer *Bouterwek's* philosophisches System, das man am Besten „„(ohne ihm seine Originalität abzusprechen!) mit einem *kritisch geläuter-* „„*ten und vollendeten Platonismus* vergleichen kann, dunkel findet, dem „„ist der Rath zu geben, zuförderst die Geschichte der Philosophie zu „„studieren, aus deren tiefster Forschung gerade dieses System insbeson- „„dere hervorgegangen ist. Auch seine Aesthetik ist historisch begründet. „„Darum ist der Mann den Leuten, die alles aus ihrem eignen Köpfchen „„machen, auch oft ein Stein des Anstofses gewesen; *sie verstanden ihn* „„*nicht;* während er sich die Mühe nicht gab, den Herrn der Anschauung „„(sowohl denen im poetischen Schmucke, als denen im pedantischen Scho- „„lastiker-Mantel) nachzuweisen, wo zu Olimszeiten schon Dieser und „„Jener ihre Irrthümer oft weit interessanter, consequenter und geschmack- „„voller den Zeitgenossen statt Wahrheit aufgetischt hatte."" — Von dergleichen historischen Nachweisungen haben wir im ganzen Verlaufe der beurtheilten Schrift viele Proben gesehen; indefs scheint es, was die Wirkung davon betrifft, bei der Philosophie unkundigen, des eignen Urtheils noch nicht fähigen Schülern damit besser gelingen zu können, als bei jenen selbständigen Meistern der Wissenschaft, die sich der Verfasser zu Gegnern nimmt, so bei *Schelling* und *Hegel*, welche selbst gelehrte Kenntnifs und tiefsinnige Einsicht in die Geschichte der Philosophie, und des Platonismus insonderheit, auch druckschriftlich beurkundet haben. Es steht also garnicht zu erwarten, dafs diese Denker, und die ihnen gleich Ueberzeugten, nach diesen *Bouterwek*'schen Geschichtserklärungen hinfort von der

der von ihm eingestandne Satz: dafs eigenlich die indemonstrable Kraft der Idee Gottes der unbedingte Grund des Vernunftglaubens

Poesie, der Schwester der Wissenschaft, geringer denken, und den sogenannten scholastischen Mantel, der für die Schule eine ehrbare, wohlanständige, ja unentbehrliche Bekleidung ist, so lange „„schulgerechte Pünkt-„„lichkeit"", nach *Kant's* Urtheile, — unnützer Pedantismus nach dem Urtheile der galanten Welt, — eben in der Schule in Achtung stehen wird, sofort beschämt ablegen werden. Uns zwar beschäftiget hier keine Person, noch auch die Abschätzung der Köpfe, sondern lediglich die sachliche, substantielle Wahrheit; und blofs in dieser Hinsicht bemerken wir hier noch, dafs es, um das *Bouterwek*'sche System der Philosophie zu verstehen, und nach seinem Inhalt, und überhaupt nach dem, was es ist, abgesehen von dessen Originalität, und von der Denkfähigkeit seines Urhebers, — unmöglich erfordert werden kann, die ganze Geschichte der Philosophie zu studieren, weil jede Wahrheit sich selbst anzeigt, und dann insbesondere defshalb, weil dem Studierenden auf diesem Gebiete leicht schwierigere, und inhaltreichere, in die einselnen philosophischen Wissenschaften tiefer eindringende, mithin beiweitem schwerer zu verstehende und zu würdigende Systeme vorkommen werden, als das *Bouterwek*'sche bisjetzt ist. Wie indefs diejenige Forschung der Geschichte der Philosophie müsse beschaffen seyn, welche hauptsachlich die Ueberzeugung davongebracht hat, dafs seit dem Anfange der philosophischen Forschung immer eine Schule nur der andern Platz macht (S. IV, B., hier 2 f.) und dafs insonderheit die neuesten Systeme der Philosophie in Deutschland, von denen sich nach unserer Ueberzeugung erweisen läfst (811), dafs sie in dem grofsen Ganzen der Entfaltung der Wissenschaft in der Einen Schule der Menschheit dieser Erde, einen organischen, durch alle vorhergehende Forschung auch organisch begründeten, grundwesenlichen Fortschritt leisten, sich blofs als eine vergängliche Modesache beliebt zu machen gewufst, welche Mode indefs bald vorüber sey, indem diese Denker doch nur Hirngespinnste und dialektische Gaukelspiele (226 f., 411, 440, 596) zu Tage gefördert, — Diefs können freilich nur Diejenigen beurtheilen, welche die Geschichte der Philosophie selbst tiefsinnig und gelehrt erforscht haben. Diese sind aber auch überzeugt, dafs das Studium der Geschichte der Philosophie eigenlich nicht für Anfänger im Denken, sondern nur für gereifte Denker zugängig und fruchtbar ist, und achten es für einen Misbrauch der Geschichte der Philosophie, die angeblichen Resultate derselben vor dem grofsen Publicum [und vor den Anfängern im Denken] in der Absicht auszulegen, damit diese dadurch in den Stand kommen möchten, vor ähnlichen Irrthümern bewahrt zu werden, und insonderheit über die neueren philosophischen Systeme nach diesen angeblichen Acten die Sentenz der Nichtigkeit auszusprechen, die ihnen der Referent fertig in den Mund legt. Was aber insbesondere den Platonismus angeht, so liegt am Tage, dafs ein tiefes geschichtliches Erforschen dazu garnicht erfordert wird, um das negative und contradictorische Verhältnifs der platonischen, in der absoluten Erkenntnifs des absoluten Wesens gebildeten Philosophie und Methode, zu einer jeden blofs auf das endliche Selbstbewustseyn, und auf das Gefühl insonderheit gegründeten Erkenntnifslehre und Glaubenslehre zu erkennen, wie z. B. die *Jacobi*'sche und *Bouterwek*'sche ist, deren erstes Wort, um sich Gehör zu verschaffen, eben dieses ist, dafs das absolute Wesen nicht an Sich selbst, und durch Es selbst, nicht selbst absolut, vom endlichen Geiste könne erkannt und gewufst werden, und dafs ebensowenig das Endliche und Bedingte im Unendlichen und Unbedingten könne gewufst und erkannt, deducirt und demonstrirt werden, dafs also eine Wissenschaft des End-

seye, in ganzer wissenschaftlicher Klarheit würde eingeleuchtet 803 haben. Aber statt dessen wird von ihm der unbedingte Gedanke: *Wesen* oder *Gott* nur unter dem Momente der Absolutheit gefafst, und diese wiederum nur als an der Ursachlichkeit seyend, und auch diefs nicht unmittelbar an und in Gott, sondern nur um den Gedanken einer unendlichen Reihe von Ursachen und Wirkungen damit zu rechtfertigen, die von dem endlichen Selbstbewufstseyn aus angeblich, und infolge einer dogmatischen transscendenten Satzung ohne Ende, aufsteigt.

Dafs der Verfasser zu dem Gedanken des Absoluten, als des Einen, selben, ganzen, unendlichen unbedingten Wesens nicht gelangt ist, sondern unter dem Namen des Absoluten blofs ein Wesen überhaupt als unbedingtes und blofs als in seiner Art unendliches Wesen, versteht, ergiebt sich aus Allem, was er davon aussagt, besonders aber aus folgenden Behauptungen. Die Welt und die endlichen Vernunftwesen werden als aufser Gott als dem Absoluten, und zwar die endlichen Vernunftwesen als neben Gott, und als mit sich selbst anfangend, gesetzt, welcher Gedanke, wie wir gezeigt haben (379, und a. a. O.), die unbedingte Ganzheit, das ist die unbedingte Unendlichkeit des Absoluten aufhebt. Dann wird behauptet, dafs gedacht werden könne, dafs das Absolute auch ohne das Moralische ein Absolutes sey; denn es wird gesagt (S. 363 B., hier 659), „dafs der allgemeine Begriff von einem „Urwesen auch ohne moralische Prädicate sich in der Vernunft

lichen und Bedingten in und aus dem Unendlichen und Unbedingten, das ist in und aus Gott, schlechterdings unmöglich sey, und nur als Hirngespinnst sich selbst täuschender, in Allwisserei (595) versunkener Schwärmer existire; — als womit über *Platon* selbst, der eben diefs Beides für möglich, für den intellectualen Grund des Heiles und der Vergottähnlichung des Menschen und der Menschheit erkannte, und für den einsigen Gegenstand und Inhalt der Philosophie achtete, das vollständige Urtheil der gänzlichen Verwerfung ausgesprochen wird. — Die Geschichte wird *Platon*, und diesen seinen vermeinten „„*kritischen Läuterern und Vollendern*““ seiner Lehre, ihr Recht thun. — Dennoch haben die Letzteren ein Mittel zur Hand, sich dem „„göttlichen Platon““ anzunähern. Denn nachdem sie den Ehrennamen der Philosophie zu Bezeichnung eines subjectiven, discursiven Räsonnements herabgesetzt haben (s. die vorhin 887 beigebrachten Stellen), und dann versichern, diefs seye das rechte, *eigenliche* Wissen (178 ff.), die wahre Metaphysik und Philosophie (B.'s Vorrede VIII), so fürchten sie doch, bei dem nun einmal nicht auszurottenden Triebe nach dem von ihnen für unmöglich geachteten Wissen *(naturam expellas furcâ)*, es mit diesem Triebe nicht ganz zu verderben; und defshalb, lehren sie, sey es gestattet, sich in allerlei Hypothesen zu ergehen, von welchen indefs ob sie gegründet, wohl Gott, in Ewigkeit aber das endliche Vernunftwesen nicht, wisse. Diese Hypothesen können dann wohl auch unter anderm platonisch seyn und heifsen, wenn ihr Inhalt mit irgend einer platonischen Lehre etwas Gemeinsames hat. Sie selbst aber bleiben defshalb Platons Lehre und Geiste nicht weniger fern, da sie seine Grundlehre verwerfen.

„behauptet“, und (S. 364 B., hier 660) „dafs das Absolute, nur „als Urwesen betrachtet, nicht das Höchste ist“; und (S. 257 f. B., hier 510) „dafs man sich das Absolute, was es auch übrigens „seyn mag, ohne Beziehung auf das Moralische, als das ewige „Eine denken könne, an dessen Daseyn ebendefswegen nichts „mangelt, weil es alles Daseyn in sich schliefst, mag es auch „als ewiges Eins in Allem, eben so wenig wie ein Crystall, „denken, oder empfinden.“ Ist Dem so, so ist das Absolute nicht das Eine, selbe, ganze Wesen; da Dieses auch das Moralische an oder in Sich seyn und enthalten mufs, sobald das Moralische als ein Wesenliches gedacht wird, von welcher Art es auch immer seyn möge. Ferner schliefst sich hieran des Verfassers Behauptung, dafs das Absolute, als solches, nicht das Höchste; „denn“, so heifst es in der soeben angezogenen Stelle (660), „das Absolute, das, nur als Urwesen betrachtet, nicht das „Höchste ist, thut sich als das wahrhaft Höchste oder Göttliche „moralisch der menschlichen Vernunft kund“; aber das Eine, selbe, ganze Wesen, ist, als solches, vergleichweis und überhaupt in Beziehung zu allem und jedem besondern und bestimmten Wesenlichen, also auch zum Moralischen, das unbedingt höchste, und das innerste Wesenliche der göttlichen Vollwesenheit oder Vollkommenheit; also ist auch die heilige Freiheit Gottes, nicht mit Gott, als dem Höchsten, zu verwechseln. Endlich lehrt der Verfasser (S. 286 B., hier 570), „dafs der reinen Vernunftidee des Heiligen“, das ist zugleich des Höchsten, „keine erkennbare Wirklichkeit entspricht“, mithin umsoweniger der von ihm sogenannten Idee des Absoluten; woraus offenbar ist, dafs er die Erkenntnifs alles Wirklichen aufserhalb des Gedankens Gottes, als des heiligen absoluten Wesens setzt, da, nach dem Systeme des Absolutismus, alle Erkenntnifs des endlichen Wesenlichen als in der Einen Erkenntnifs des Absoluten enthalten erkannt wird. Daher dann auch der Verfasser lehren mufs (S. 264 B.), „dafs man durch die Kraft der Idee des wahrhaft Göttlichen“, das ist des Heiligen, „von der metaphysischen Wirklichkeit die„ses Göttlichen, (mittelst des damit verbundenen Gefühls, das „allen Zweifel niederschlägt), auf eine solche Art überzeugt wer„den kann, als ob *) man es geistig anschaute.“ Statt dafs der Absolutismus, laut seines Principes, lehret, dafs dessen Schauung in sich selbst gewifs, und einer Bestätigung durch ein Gefühl unbedürfig und unfähig ist.

*) Hierin wiederholt sich auf eigne Weise die *Kant*'sche Lehre, dafs der moralisch gesinnte Mensch, ob er gleich Gottes Daseyn nicht theoretisch erweisen könne, doch also gesinnt sey und handle, als ob das Daseyn Gottes bewiesen wäre.

Die näheren Veranlassungen aber wefshalb unser Verfasser zur unbedingten Erkenntnifs des unbedingten Wesens, als des Principes der Philosophie nicht gelangt ist, scheinen vornehmlich 804
folgende zu seyn. Fürs erste die Meinung, dafs das endliche Vernunftwesen Alles, was es erkenne, da es eben *seine* Erkenntnifs seye, *) auch durch sich selbst, als begründet durch die Elemente seines Selbstbewufstseyns erkenne (484 f., 162 f., 123, 279, 785, 538, 307). Dann die unrichtige Erfassung des Verhältnisses von Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit (S. 110 B.); ferner die Annahme, dafs das endliche Vernunftwesen in eigner Kraft in seinem Erkennen und Empfinden irgend über sich selbst hinaus- und hinaufkommt, als wobei es sich selbst vertrauen und sich Defs versehen müsse und könne, dafs es sich gerade hinsichts der wichtigsten Gegenstände nicht selbst taüschen werde. Weiter die Meinung, dafs der Gedanke des Absoluten im endlichen Bewufstseyn zuerst nur als absoluter Ursache mittels der Causalitätreihe hervorgerufen werde. Dann die Annahme, dafs alle Vernunftideen auf der Basis der Elemente der sich in der menschlichen Natur selbst erkennenden endlichen Vernunft ruhen. Endlich und zunächst aber die irrige Bestimmung des Verhältnisses des Gefühls und der Erkenntnifs, und die meist hiervon ausgehende unrichtige Bestimmung des Glaubens für sich und in seinem Verhältnisse zu der Erkenntnifs und zu dem Gefühle. Aus diesen Veranlassungen geschieht es, dafs der Verfasser jedesmal, wenn er der Grunderkenntnifs nahe tritt, dennoch unüberzeugt zurückweicht, wie zum Beispiel an den beiden Stellen, wo er die beiden vorerwähnten Bekenntnisse ablegt, und an mehren andern, die dem aufmerksamen Leser nicht werden entgangen seyn.

Dafs wir uns stets bemüht haben, den reinen und echten Sinn und Zusammenhang der Behauptungen nicht nur unsers Verfassers, sondern aller Denker, deren Lehren wir zu erwähnen Veranlassung haben, aufzufassen und darzustellen, und das Wahre 805
und Gute der beurtheilten Lehren ins Licht zu setzen, das wird uns, wir zweifeln nicht, der unparteiische Leser bezeugen. Aber diefs Bestreben darf uns nicht abhalten, die in der hier kritisch beleuchteten Schrift zu Tage liegende Denkart unserer Ueberzeugung gemäfs zu beurtheilen, und die innern und aüfsern Gebre-

*) Das Aüfserste, bis wohin der Verfasser durch diese falsche Grundannahme getrieben wird, ist in folgenden beiden Behauptungen enthalten. „Die Ver-„nunft“ (die endliche des Menschen nehmlich) „schaut immer nur sich selbst „an, wenn wir überzeugt werden durch die in ihr gegründete Idee“ (247 f.). Und: „der letzte Grund aller Gründe ist für den Menschen das Selbstbe-„wufstseyn“ (307, 538, 785); welche Behauptung unvereinbar ist mit der anderen: „dafs die indemonstrable Kraft der wahren Idee des Göttlichen „der letzte Grund des Vernunftglaubens sey“ (800).

chen anzuzeigen, welche aus dem Mangel der Einsicht in das Princip folglich auch in die Idee und Methode der Wissenschaft, unausbleiblich hervorgehn.

Ein aus dem Mangel der Anerkenntniſs des Princips entspringender Hauptmangel ist es, daſs dadurch Einheit, Harmonie und organischer Charakter des Denkens und Erkennens, und der Darstellung nothwendig verloren geht. Sodann wird dadurch unrichtige Auffassung und Beurtheilung aller derjenigen Systeme herbeigeführt, die in Anerkenntniſs des Principes begonnen, und als Gestaltung der Erkenntniſs des Principes selbst nach dessen Inhalt, gebildet sind. Der Verfasser verwechselt den bloſsen Begriff eines Wesens, sofern es absolut ist, mit der unbedingten Schauung oder Erkenntniſs Wesens oder Gottes nach seiner ganzen ungetheilten, selben, Einen, und zugleich allbefassenden Wesenheit; und legt diesen beschränkten, bloſs abstractiven, eigenschaftlichen Gedanken auch seinen Gegnern als ihr Princip unter, da doch der von ihm selbst sogenannte (630, 690) theistische Absolutismus nicht den Gedanken eines bloſs absoluten, und absolut ursachlichen Wesens, sondern Wesens selbst nach seiner Einen, selben und ganzen Wesenheit als Princip und Inhalt des Einen, auch alles besondere Wissen befassenden, Wissens setzt. In und aus dem bloſs formalen leeren Gedanken eines bloſs als unbedingt gedachten Wesens kann nun freilich nichts begriffen, nichts erkannt werden, selbst dann nicht, wenn man weiter auch noch den eben so formalen, bloſs abstractiven, und inhaltleeren Allgemeinbegriff der Vollkommenheit an jenen Allgemeinbegriff des absoluten Wesens von auſsenher „anknüpft." Da also der Verfasser das Princip der Wissenschaft in seiner ganzen Wesenheit, und als die unbedingte Eine selbe und ganze Erkenntniſs nicht anerkennt, sondern damit den bloſs formalen, inhaltleeren Begriff eines absoluten, absolut ursachlichen, und vollkommenen Wesens verwechselt, so ist seine Behauptung insofern ganz richtig, daſs es unmöglich ist, in und aus diesem untergeschobenen Principe, in und aus dem Absoluten in diesem, *seinem* Sinne des Wortes das geringste Endliche, den geringsten concreten Inhalt abzuleiten, zu begreifen oder synthetisch zu beweisen; unmöglich also, darin und daraus eine Wissenschaft auch nur des Endlichen zu gewinnen und zu gestalten, indem es unmöglich ist, das bestimmte Endliche in und aus dem bloſs unbestimmt, und überhaupt als ein absolutes und vollkommnes Wesen gedachten Absoluten, als seinem Grunde und seiner Ursache zu erkennen. Daher die Rede von dem Abgrund (412), der das Endliche von dem Unendlichen trennen soll, und von dem *Salto mortale* bei *Jacobi*
806 (402), diese angebliche Kluft zu überspringen. Um aber das End-

liche als im Princip begründet und verursacht zu begreifen, zu deduciren, und wissenschaftlich zu erkennen, ist es vielmehr erforderlich, dafs der endliche Geist, nachdem er sich durch den subjectiv-analytischen Theil der menschlichen Wissenschaft geistig dazu vorbereitet und gefähiget hat, in Erfassung der allen Vorbereiteten offnen *ewigen* Offenbarung Gottes an das endliche Vernunftwesen, Gott selbst nach seiner ganzen Einen Wesenheit, als Princip der Wissenschaft anerkenne, das ist, dafs er den Gedanken Gottes anerkenne als den Einen in den Organismus der Wissenschaft zu entfaltenden Grundgedanken. Denn Gott ist Grund und Ursach, also auch Erkenntnifsgrund alles Bedingten, Endlichen, weil Gott das Eine, selbe, ganze, mithin unbedingte und unendliche, alles Wesenliche an und in Sich seiner Wesenheit gemäfs befassende Wesen ist, und *als* Dieses; nicht blofs oder erstwesenlich weil Gott das unbedingte Wesen ist, und blofs *als* das unbedingte Wesen oder vermöge seiner Unbedingtheit. Daher hat der Verfasser bei seinem blofs formalen Gedanken „eines" absoluten, blofs vollkommen überhaupt gedachten Wesens ebenfalls ganz recht, dafs ein solches Wesen darum noch nicht verdiene Gott genannt zu werden. Aber statt nun diesen beschränkten, hohlen, blofs allgemeinbegrifflichen Gedanken eines blofs absoluten Wesens ebendefswegen zu verlassen, und sich zu der Erkenntnifs und Anerkenntnifs des Grundgedankens: Gott, nach seiner Einen, selben und ganzen Wesenheit, aufzuschwingen, und diesen Gedanken als Princip der Wissenschaft zu setzen, wird hieran vom Verfasser weiter garnicht gedacht, vielmehr ohne Weiteres die Wissenschaft für unmöglich erklärt, und zugleich irrigerweise angenommen, dafs seine Gegner, die er dialektische oder mystische Absolutisten und Pantheisten nennt, ebenfalls blofs jenen leeren, formalen Allgemeinbegriff des Absoluten als ihr Princip setzen, denselben mit dem Gedanken Gottes verwechseln, und dafs sie dann es unternehmen, vielmehr in und aus diesem leeren, formalen Gedanken, als wie sie es doch beabsichtigen und zumtheil leisten in und aus dem Grundgedanken: Gott, Alles zu deduciren, zu begreifen, und in synthetischer Methode wissenschaftlich darzustellen. Diefs aber ist gleichsam eine intellectuale, optische, unwillkührliche und unbeabsichtigte Truggestalt, worin sich die Bilder anderer philosophirender Geister in dem Geiste des Verfassers anamorphotisch projiciren, in welche Taüschung der Verfasser sich selbst dadurch versetzet, dafs er seinen formalen, leeren, allgemeinbegrifflichen Gedanken vom Absoluten seinen Gegnern unterschiebt, und auf solche Weise dann seine eigne beliebige Annahme, die er mit einer geschichtlichen Thatsache verwechselt, bestreitet, nicht aber seine Gegner,

die Absolutisten, die diese Annahme garnicht machen, vielmehr eben diese als den Grundirrthum ausdrucklich verwerfen, mithin
807 von seiner Polemik, die sich ganz aufserhalb des Systems des Absolutismus hält, garnicht getroffen werden. *) Dafs in und aus einem leeren, formalen Allgemeinbegriffe einer Eigenschaft, oder eines unbestimmten Wesens, das blofs nach einer Eigenschaft betrachtet wird, nichts deducirt, begriffen, erwiesen und wissenschaftlich dargestellt werden kann, das bedürfen diejenigen Philosophen, welche unser Verfasser Absolutisten nennt, sicherlich weder von *Jacobi*, noch von ihm zu erfahren; — sie waren von der Nichtigkeit solchen Beginnens längst überzeugt, und mufsten es seyn, als sie zur Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes, auch als Principes der Wissenschaft gelangen konnten; vielmehr im Gegentheil indem sie Das einsahen, was *Jacobi* und *Bouterwek* sie zu lehren sich bemühen, gelangten sie zur Erkenntnifs und Anerkenntnifs des Princips, wie *Platon, Aristoteles, Plotinos, Bruno, Descartes, Mallebranche*, *Spinoza*, *Leibnitz* und andere Philosophen. — Schon aus dieser Miskenntnifs des Princips des Absolutismus, und der Verwechslung desselben mit dem leeren Allgemeinbegriffe „eines" blofs absoluten Wesens, geht hervor, dafs der Verfasser seine Gegner gerade im Erstwesenlichen, in der eigenlichen Hauptsache, nicht verstanden hat, also schon defshalb aufser Stande war, ihnen bei seinem besten Willen (S. VII B., S. 180 f., 156 B.) Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Da aber der Verfasser nicht nur den besagten Allgemeinbegriff des Absoluten nicht als Princip der Philosophie setzt, als woran er ganz recht thut, sondern auch die reine ganze, unbedingte Schauung: *Wesen*, oder: *Gott*, nicht als das Princip der Wissenschaft anerkennt, gleichwohl aber zugesteht, dafs die menschliche Vernunft nur befriedigt werden könne, wenn und

*) Wer zum Beispiel die Schriften *Schelling's* und *Hegel's* auch nur oberflächlich liest und ohne noch in die Tiefe zu dringen, wird wenigstens soviel abnehmen, dafs *Schelling* mit den Worten: *Vernunft*, *absolute Vernunft*, *das Absolute*, eben *Gott* bezeichnet, und dafs *Hegel* mit dem Worte: *Idee*, nicht den leeren, formalen, abstracten Allgemeinbegriff eines blofs als absolut gedachten Wesens meint. — Das zeigen schon ihre Worterklärungen, und der ganze Inhalt ihrer wissenschaftlichen Darstellungen bezeuget es mit der That. — Dasselbe darf ich auch von meinen wissenschaftlichen Werken sagen, von der ersten, sehr unvollkommenen Schrift, dem Entwurfe eines Systems der Philosophie (1803) an, bis zur neusten. Nie habe ich die blofse Absolutheit, oder „ein" Wesen, blofs als absolutes, als Princip der Wissenschaft genannt oder gemeint, sondern stets das Eine Wesen nach seiner Wesenheit, das ist *Gott*; — wie unvollkommen auch in meiner ersten Schrift der wörtliche Ausdruck des Princips seyn mag, und wie wenig weit in die Tiefe und Bestimmtheit der Erkenntnifs die wissenschaftliche Entfaltung des Princips damals in mir schon gediehen war.

sofern sie Alles und Jedes in seinem Grunde erkenne: so entspringen hieraus folgende drei Eigenthümlichkeiten seiner Denkart.

Erstlich wird er dadurch zu dem Geständnifs getrieben, dafs 808
die menschliche Vernunft im Grunde Nichts, Nichts im Absoluten, also Nichts wissenschaftlich, zu erkennen vermöge; denn er selbst giebt zu, dafs zur vollendeten Erkenntnifs erfordert würde, das Endliche in und aus dem Absoluten zu erkennen (S. 104, 195 B.), aber eben Diefs seye dem Menschen unmöglich, „der Mensch könne aus dem Absoluten nichts, und defswegen *im Grunde* gar nichts begreifen“ (S. 200 B.), „alles Begreifliche verliere sich „nothwendig im Unbegreiflichen des Daseyns, Denkens und Er„kennens überhaupt“ (S. 101 B.), und die Metaphysik habe sogar bewiesen, „dafs wir vom Urgrunde aller Möglichkeit schlech„terdings gar nichts begreifen“ (Lehrbuch der philos. Wissenschaften, 1820, 1. Th. S. 277); „vom absolut Möglichen und „Nothwendigen begreifen wir gar nichts“ (403 f.); und „alles „Wissen verschwindet am Ende vor der Vernunft, wenn der „Glaube an die Vernunft erlischt“ *) (S. 298 B.); aber selbst dieser angebliche Glaube „verliert sich in einem unergründlichen Gefühle“ (S. 304 B.), „wovon auch alle Begriffe überwältigt „werden (223), und wovor der Verstand (13, 223, 303, 394) und „die Wissenschaft verstummen müssen.“ **) Diese Unmöglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnifs würde allerdings stattfinden, wenn das Princip der Wissenschaft jener blofs abstractive, for-

*) Und doch ist vielmehr umgekehrt kein vollendeter Glaube ohne Wissen, und kein beginnender, werdender Glaube ohne Ahnung der Wahrheit möglich (531 f., 489, 283, 735; 118, 191, 490).

**) Somit wird am Ende, nach dem Verfasser, alles Intellectuelle, alle substantielle objective Wahrheit, von einem lediglich subjectiven Gefühle verschlungen, in dessen Nacht und Nebel alles Licht und alle Klarheit untergehe. Zuerst alle Begriffe, die ohne den Glauben nichts sind, dann aber auch dieser Glaube selbst. Denn da, nach dem Verfasser, die Begriffe, besonders die moralischen, aus dem Gefühle entspringen (522 — 530), indem das Gefühl sich in selbige verwandelt oder in selbige übergeht (168 ff.), und da auch der Glaube ebendaher seinen Ursprung nimmt (799 T. u. N.), so gebiert und verschlingt also das Gefühl Begriffe und Glauben, und die Vernunft und die Wissenschaft sollen vor diesem grofsen Emanations- und Remanationsprocesse alles Intellectuellen, wie selbiges aus dem Gefühle hervor- und in selbiges zurückfliefst, — verstummen. Auch der Verstand ist von diesem Verschwinden nicht ausgenommen, denn wenn er menschliche Begriffe von Persönlichkeit „auf Gott überträgt, umfängt ihn sogleich Dunkel „(194); der aufgeklärte Verstand *mufs* vor einem Gefühle verstummen (13, „303, 394), auch schon vor einem Etwas das in den klarsten Begriffen der „göttlichen Eigenschaften liegt (664); er verstummt, aber erst, nachdem er „zuvor in einer andern Hinsicht über unser menschliches Wissen den Stab „gebrochen (717).“ Diese ganze Lehre ist aber selbst ein Product des ohne Princip der Vernunft herumirrenden Verstandes, der *da* stumm geblieben, wo er gerade hätte reden sollen und können.

male, leere Allgemeinbegriff des Absoluten wäre; sie verschwindet aber, sowie der Geist sich auf wissenschaftlichem Wege zu dem wahren Princip, der Grundschauung oder Grunderkenntnifs Gottes erhebt, und das Verhältnifs Gottes zu allem Besonderen, Endlichen, Bedingten in Ihm erkennt. Anstatt nun dafs der Verfasser bei dieser seiner Ueberzeugung offen gestehn sollte *): dafs mithin *Philosophie*, das ist eben der allgemeinen Begriffbestimmung und Erwartung von ihr zufolge, Wissenschaft, die Alles, was sie erkennt, in ihrem Grunde erkennt, für den endlichen Geist unmöglich seye, und dafs sich der Mensch mit einem Hinundherdenken vom Endlichen zum Endlichen (543 f., 538 f., 179), mit einem sogenannten discursiven Räsonnement statt der Philosophie begnügen müsse, werden vielmehr die allgemein geltenden Wortbedeutungen des Volkes und der Schule von *Wissen*, *beweisen*, *Wissenschaft* und *Philosophie* umgeworfen und verdreht. So hatte man bisher unter dem *Wissen*, versteht sich dem *eigenlichen Wissen*, eine reine, in sich bestehende, in sich gewisse und vollendete Erkenntnifs verstanden, welche ihren Gegenstand, wenn er ein endlicher ist, auch in seinem Grunde erkennt; da nun aber nach unserm Verfasser ein solches Erkennen unmöglich ist, so wird, damit doch *Wissen*, *Wissenschaft*, und *Philosophie* nicht leere Namen seyen, das blofse relative Wissen (398), das blofse Begreifen des einen Endlichen aus dem andern Endlichen (393 f.) **), welches recht eigenlich das Wissen nicht ist, dennoch das *eigenliche Wissen* genannt (538 f., 178 ff.), und für den
809 Inhalt der *wahren Philosophie*, der wahren *Metaphysik* ausgegeben (37, 429, vergl. 99) ***); statt dessen man bisher bemüht war, diefs blofs vorlaüfige Denken von Beziehungen des Endlichen zum Endlichen, als solches, von der Philosophie, als der Wissenschaft vorzugsweise, abzuhalten und auszuschliefsen, und es nur unter der Bedingung in selbige aufzunehmen, dafs und sofern sein Inhalt und Gegenstand auf vernünftige Weise im Princip, als seinem Grunde, wissenschaftlich erkannt werde; denn es ist offenbar, dafs solcherlei vorlaüfiges Denken des Endlichen nur dadurch

*) Der Verfasser lobt an den *Sufi's* (341) die derbe, rüstige Sprache; warum geht er selbst nicht hierüber rein mit der Sprache heraus, und sagt sich nicht auch den Worten und Benennungen nach von Dem los, dessen Wesenheit und Möglichkeit er leugnet, und wovon er die Unmöglichkeit sogar erwiesen zu haben meint?

**) „Alles philosophische Wissen ist ein Begreifen oder Erkennen des Einen „aus dem Andern; und dieses Begreifen besteht in Begriffen, deren einer „dem andern entweder zum Grunde liegt, oder untergeordnet wird.“ (S. 99 B.).

***) Da auf solche Weise das Uneigenliche statt des Eigenlichen unter dem Namen des Letzteren untergeschoben wird, so mufs der philosophische Sprachgebrauch allerdings „babylonisch“ (48) werden.

zu seiner Wahrheit gelangen kann, dafs jenes Wissen, welches
man bisher in und aufser den Schulen für das eigenliche, rechte
Wissen hält, schon im Geiste anerkannt, und in wissenschaftlicher Methode auf das Endliche angewendet wird. *) Damit nun
dieses sogenannte verständige Hinundherdenken vom Endlichen
zum Endlichen nicht ganz ohne Grund und Halt, nicht ganz im
Unbestimmten und Blauen seye, werden selbigem freilich, statt
des unerkannten Principes des Wissens, blofs geahnete, einseln
und zerstreut erfafste Vernunftideen, die in den Elementen der
sich in der menschlichen Natur selbst erkennenden Vernunft **),
und insonderheit in den Gefühlen gegeben seyn sollen, als Grund
untergelegt. Dafs aber diese von den Urhebern und Lobpreisern
dieses angeblich eigenlichen Wissens und dieser angeblich wahren Metaphysik geahneten und zur Grundlage ihres discursiven
Räsonnements herbeigebrachten Vernunftideen, weder in den Elementen des endlichen Selbstbewufstseyns noch im Gefühle enthal-
ten und gegeben sind, sondern dafs sie vielmehr von ihnen aus 810
der allgemein verbreiteten Bildung, aus der christlichen Religionslehre, und aus den Schriften der Philosophen entlehnt, oder
aus ihrer eignen, jene Elemente und Gefühle des blofsen endlichen Selbstbewufstseyns unbewufst übersteigenden Ahnung der
Wahrheit entnommen werden, Das haben wir oben bemerkt. Freilich kann diese Philosophie des Verfassers zu Lösung der obersten des Menschen Geist und Gemüth bewegenden und belebenden Aufgabe, eben wegen des Mangels der Grundeinsicht des
Princips, nichts helfen (S. 294 B.), und in Ansehung der zuvor
erwähnten heiligen Dinge, der Offenbarung, des Wunders, des
Gebetes, und der Fortdauer nach dem Tode kann es diese seine
Metaphysik nicht weiterbringen, als angeblich zu zeigen, dafs
alle bisherigen Versuche, die Möglichkeit dieser religiösen Gegenstände zu bestreiten, erfolglos gewesen, so dafs davon bis-
jetzt zwar nicht die Unmöglichkeit, freilich aber auch nicht die
Möglichkeit bewiesen seye, dafs daher diese heiligen Dinge nur
in Glauben umfafst werden können und müssen, da der Verstand,
und die eigenliche Wissenschaft, des Verstandes Werk (179),
uns darüber ganz im Dunkeln lasse. ***) Dagegen traut sich aber

*) Ueber das Wort: *Philosophie*, sind wir übrigens nicht willens, einen Streit zu erheben, da wir es im Deutschen besser ganz entbehren, und uns lieber an das völlig klare Wort: *Wissen* und *Wissenschaft*, halten.

**) Man sehe über diese unbestimmte, unerklärte Formel oben S. 85 f.

***) So sehr wird hierdurch der Sprachgebrauch des Volkes und der Wissenschaft verkehret, dafs der Vernunft, worunter das Eine, selbe und ganze Erkenntnifsvermögen zu verstehen ist (13, 283) nur sofern sie Verstand, das ist eine ihrer untergeordneten Functionen (609 N.) ist, zugeschrieben wird das *eigenliche* Wissen zu seyn. Daraus kommt die sprachverwirrende

doch diefs discursive, die Möglichkeit der Erkenntnifs des Principes leugnende Denken die Befugnifs zu der Behauptung zu, dafs die Vernunft, wenn sie die göttlichen Eigenschaften klar denken, und sie auf bestimmte klare Begriffe bringen wolle, in unauflöslichen Widerstreit mit sich selbst gerathe, indem sie die göttlichen Eigenschaften nur so zusammen denken könne, dafs sie sich wechselseitig endlich machen und beschränken, wodurch die Unendlichkeit und Absolutheit einer jeden, mithin auch die Absolutheit und Unendlichkeit Gottes als des vollkommenen Geistes, in Gedanken aufgehoben werden würde; *) wefshalb statt reiner Erkenntnifs der göttlichen Eigenschaften nur eine logische Symbolik möglich seye; — Behauptungen, deren Scheingründe wir widerlegt haben (794, 642 ff.), und die, wenn sie als befugt eingesehen werden sollten, sich ebenfalls nur in der Wissenschaft selbst ergeben könnten, deren Möglichkeit der Verfasser leugnet. Unter diesen Umständen giebt derselbe wiederholt (703, 675) den Rath, in die göttlichen Eigenschaften nicht tiefer forschen zu wollen. — Mit dieser seiner Denkart setzt sich zwar der Verfasser den „Oberflächlern" (S. 285 B.) entgegen, gleichwohl geht eine Denkart selbst nicht in die Tiefe, welche die Möglichkeit der reinen in sich selbst gewissen, des Gefühles nicht bedürfigen, und von dem endlichen Selbstbewufstseyn unabhangigen Vernunfterkenntnifs Gottes und göttlicher Eigenschaften leugnet, und zum Ueberflufs noch ausdrucklich davon abmahnt, in die Tiefe zu forschen. — Wenn nun freilich diese Behauptungen der ewigen Un-
811 fähigkeit des menschlichen Geistes zur Wissenschaft von Gott und [den endlichen Dingen] in und durch Gott, und von der Unmöglichkeit in Ansehung der göttlichen Eigenschaften und der vorerwähnten heiligen Dinge wissenschaftliche Auskunft zu erhalten, gegründet und erwiesen wären, so würde die Einsicht auch davon dennoch dem Menschen von gröfster Wichtigkeit seyn, es würde dann selbst eine Forderung der Religion seyn, — wenn diese anders dann noch für die Menschheit möglich bliebe, — sich dabei in Gott und mit Gott zu beruhigen. Da hingegen diese Behauptungen ungegründet sind; da sie, wie wir gezeigt haben, blofs in einer unbefugten und durch Nichts gerechtfertigten Anmafsung des individuellen Vernunftwesens entspringen, welches sein soeben bestehendes, jedoch auch für selbiges vor-

Behauptung, dafs die ursprünglichste und höchste Vernunfterkenntnifs nur ein uneigenliches Wissen sey (vergleiche S. 183 f., und S. 44), und dafs sich die Vernunft zuhöchst in einem Gefühle aüfsere (13).

*) So wird in dieser Glaubenslehre die *Kant*'sche Antinomie der Vernunft in Ansehung der Wesenheit Gottes selbst wiederholt; findet aber auch mit jener zugleich in derselben wissenschaftlichen Grundlage ihre Auflösung und Befriedigung; wovon wir oben (643 ff.) die Hauptpunkte entwickelt haben.

übergehendes, individuelles Nichtwissen und beschränktes Denken, von ihm selbst unbemerkt mit der ewigen allgemeinen Begrenztheit des endlichen Vernunftwesens, die diesem, seinem Begriffe nach zukommt, verwechselt, und seine individuell beschränkte Vernunftbildung statt der individuell bestimmbaren endlichen Vernunftfähigkeit selbst einsetzt: so steht der göttliche Weg der Wissenschaft auch in dieser Menschheit einem Jeden nach wie vor offen, der ihn zu gehen sich vorbereitet, und ihn einschlägt. Die philosophische Wissenschaftbildung ist seit *Kant*, durch Anerkenntnifs des Princips der Wissenschaft, und ihrer Idee als des Organismus der Erkenntnifs des Principes selbst, unter den Deutschen auf demselben Hochpunkte angekommen, auf welchem wir sie unter den Hellenen durch *Platon* und *Aristoteles* erhoben erblicken; und die zum Besseren veränderten Verhältnisse der europäischen und aufsereuropäischen gebildeteren Völker lassen es zu der Menschheit, und zuerst zu Gott, hoffen, dafs [sie] diesesmal zu einer organischen, reichen Entfaltung des ganzen Gliedbaues der Wissenschaft gedeihen werde.

Da es der von unserem Verfasser dargestellten Denkart an dem Einen, unbedingten, unendlichen, wahrhaft ganzen und untheilbaren, zugleich allbefassenden, und in sich selbst gewissen Princip gebricht, so ergiebt sich als eine zweite Eigenthümlichkeit derselben, dafs sie den Grund und Anfang alles Erkennens im Endlichen, und zwar in den Elementen der sich in der menschlichen Natur selbsterkennenden endlichen Vernunft suchen und finden mufs (S. 105, 112, 263, 378, 184) *) „als in dem letzten „Grunde aller Gründe" (785). Aber in dem vorwissenschaftlichen Bewufstseyn des endlichen Vernunftwesens, *als solchen*, wird kein anderer Gedanke des Endlichen mit dem Momente der unmittelbaren Gewifsheit gefunden, als der des Ich selbst, und dessen, was es an und in sich ist; es kann mithin auch die Grundschauung: Ich, in keiner andern Hinsicht und für keine andere Erkenntnifs Princip seyn, als für die reine endliche Selbsterkenntnifs des Ich in eben nur dieser ihrer unmittelbaren Gewifsheit. Sobald also das Ich auf die in ihm sich findenden Gedanken von Wesen und Wesenheiten aufser ihm reflectirt, so mufs demselben, das ist dem endlichen Vernunftwesen, solange es bei vorsichtiger Besonnenheit bleibt, der befugte Zweifel entstehen, ob ihm denn überall und irgend die Befugnifs zukomme, zu behaupten, dafs diesen seinen Gedanken von Wesen und Wesenheiten aufser ihm Sachgültigkeit zukomme, — ihm, dem ge-

*) So vielmal der Verfasser auch diese Elemente erwähnt, so findet sich doch eine klare, bestimmte Darstellung, geschweige eine geordnete Zusammenstellung, derselben in dieser Schrift nirgends.

brechlichen endlichen Geiste, der sich über sich selbst so oft
612 und so schmählich taüscht, als welches der Verfasser an vielen Stellen ebenfalls anerkennt (z. B. 728). Da nun aber von unserem Verfasser das Selbstbewufstseyn des endlichen Geistes dennoch zum Princip und einsigen Grunde (785, 538, 307, 247) aller Erkenntnifs erhoben werden soll; so wird diesem Einwande von ihm mit der beliebigen Versicherung und Forderung begegnet, der Mensch müsse eben der sich in ihm selbst erkennenden Vernunft vertrauen, und die Elemente, worauf sein Bewufstseyn ruht, als wahr annehmen. Würde aber der subjectiv-analytische Weg der Wissenschaft, vom unmittelbaren Selbstbewufstseyn des Ich an, gesetzmäfsig zurückgelegt, so würde die Einsicht gewonnen werden, dafs Gott selbst es ist, in Dem und durch Den der Mensch seine Wesenheit und Daseynheit und sein Bewufstseyn hat, und in Dem auch das Ich sich als endliches Vernunftwesen selbst erkennt, und dafs es einsig der Gedanke Gottes ist, worin auch sein Bewufstseyn ruhet. — Der eigenlichen Schwierigkeit, wie der endliche Geist über sich selbst hinauszugehn und Wahrheit zu behaupten fähig und befugt seye, welche *Kant* als die Hauptaufgabe aller Philosophie erkannte, wird dabei kaum Erwähnung gethan; und wo sie sich dennoch darstellt, wird die Frage danach ebenfalls mit der beliebigen Versicherung abgewiesen, dafs die sich selbst erkennende Vernunft „kein Vermögen „der blofsen Subjectivität seye; denn indem sie sich selbst er„kenne, beziehe sie sich mittelbar durch die Sinne, und unmit„telbar durch sich selbst auf etwas aufser ihr. Sie erkenne sich „allerdings als eine *menschliche*, in der menschlichen Natur wirk„liche Vernunft, aber zugleich als ein Vermögen der Erkenntnifs „eines Wirklichen, das nicht blofs in ihr selbst ist" (S. 124 B.); wozu noch insbesondere die irrige Behauptung kommt, „dafs die sich selbst erkennende Vernunft einen Jeden belehre, dafs sie es durch einen ihrer ursprünglichen Acte (137) anerkenne, dafs sich in den Sinnen des Leibes äufsere Objecte wahrhaft kundthun (131 ff.), und dafs sie hierin nicht, wie mit andern Vorstellungen, sich selbst täusche." — Aber der arme, der Gotterkenntnifs noch entbehrende, endliche Geist, kann, wenn ihm noch vernünftige Besonnenheit bleibt, das geforderte Vertrauen zu seiner eignen Vernunft garnicht haben; er kann garnicht wissen, ob sich in ihm eine höhere Vernunft selbst erkennt, und seine Frage nach der objectiven Gültigkeit seiner sinnlichen Vorstellungen von einer Aufsenwelt kann er durch jenen Machtspruch garnicht als beantwortet anerkennen, zumal da schon eine gewöhnliche Reflexion auf die leiblich sinnlichen Vorstellungen und Wahrnehmungen ihm alsbald zeigt, dafs es grundfalsch ist, dafs

sich ihm als Geiste eine aüfsere, auch aufser seinem Leibe daseyende und belebte Aufsenwelt *unmittelbar* kundgebe (131 ff.), dafs mithin der angebliche unmittelbare Vernunftact ihrer Anerkennung garnicht stattfinde. Und im Allgemeinen ist es schon dem vorwissenschaftlichen Verstande klar, dafs die sich selbst erkennende Vernunft, als solche, eben nur sich selbst erkennend und denkend gedacht werden, und mithin der geringste Gedanke des geringsten ihr Aüfseren nicht ihr selbst, sofern sie die sich selbst erkennende Vernunft ist, zugeschrieben werden könne. — Ja ein Jeder würde bei einiger Aufmerksamkeit auf sein Denken, bald finden, dafs er mittels jenes Vertrauens auf seine endliche Subjectivität, das er garnicht haben, sondern nur es zu haben sich wiederholt versichern, kann, von dem wissenschaftlichen Geiste der Forschung nach sachgültiger, wesenhafter Wahrheit [sich] lossagen und ausschliefsen würde.

Man könnte die Lehre des Verfassers gegen diese unsere Darstellung dadurch sicherstellen wollen, dafs man erinnerte, der Verfasser unterscheide ja die endliche Menschenvernunft mit Bestimmtheit von der Vernunft überhaupt, und von der göttlichen Vernunft. Die *Vernunft überhaupt* wird allerdings (S. 377 B., hier 691) der beschränkten Menschenvernunft entgegengesetzt, aber nur um zu behaupten, „dafs wir immer doch auf das Be„wufstseyn, das unsre beschränkte Menschenvernunft von sich „selbst hat, zurückkommen müssen, wenn von Vernunft überhaupt „die Rede seyn soll.“ Auch wird (396, S. 200 B.) von den Anhängern des Absolutismus gesagt, „dafs sie nichts davon hören „wollen, dafs auch *ihre* Vernunft nur eine in der Endlichkeit „befangene, arme Menschenvernunft ist, die sich einer göttlichen „Vernunft gleichstellen will“; und (S. 201 B.) wird gelehrt, „dafs „die wahre Menschenvernunft eben in diesem Bewufstseyn ihres „Unvermögens, irgend etwas aus dem Absoluten zu begreifen, sich „selbst von einer göttlichen unterscheide.“ — Aber nicht auf diese Unterscheidungen kommt es hier an, sondern darauf, dafs der Verfasser behauptet, die sich selbst erkennende endliche Vernunft erkenne, was sie erkenne, auch die göttliche Vernunft, in sich selbst und durch sich selbst, und ihr Selbstbewufstseyn sey für sie „der letzte Grund aller Gründe.“ Zu dieser Behauptung aber kommt er bei jeder Gelegenheit zurück, wiederholt sie in neuen Wendungen, und spricht sie in so baaren und klaren Worten aus, dafs darüber im Leser kein Zweifel und keine Ungewifsheit entstehn kann. Oben (S. 132 B., hier 294) sagt der Verfasser: „dafs der menschliche Geist nur durch seine Vernunft „eine Vorstellung vom Wirklichen erhält“; weiter (S. 272 B., hier 556) lehrt er, „dafs, wenn das höchste Denkbare ein Hirn-

„gespinnst ist, sich die Vernunft selbst täuscht, weil sie die „Idee von diesem Höchsten nur aus sich selbst schöpfen kann"; und an einer andern Stelle (S. 409 B., hier 744) wird versichert: „dafs unser ganzes Wissen und Glauben und unsere ganze mo„ralische Selbstbestimmung auf unserem Bewufstseyn ruht. Fer„ner (S. 208 B.), dafs wir das Absolute *durch* unsre Ichheit und „*in* unsrer Ichheit erkennen." *) — Wir dagegen erkennen es für einen der unteren, subjectiven Grundanfänge der Religiosität und der Frömmigkeit eines jeden endlichen Vernunftwesen, dafs dasselbe einsehe, dafs es in, aus und durch seine eigne Vernunft, das heifst in, aus und durch sich selbst, als endliches Vernunftwesen, weder Gott denken und ahnen und erkennen, noch Gott lieben und Ihm vertrauen, noch Gott in Gesinnung, in Wollen und Thun nachahmen könne.

Wohl ist für den sinnzerstreuten, seiner selbst und Gottes vergessenen Menschen, die geistige Wiedereinkehr bei sich selbst, das Erfassen der Grundschauung: Ich, in ihrer unmittelbaren Gewifsheit und dann die subjective Entfaltung dieser Grundschauung in die ganze Selbstwissenschaft des Ich, die subjective
813 untere Bedingung, und der subjective untere Anfang des Wissens und der Wissenschaft. Es liegt in dem für dieses Erdenleben geltenden Entwickelungsgesetze, dafs dem zerstreuten Geiste die Grundschauung: Ich, das erstgefundene, unmittelbar Gewisse und Ersichtliche seye, der erste Punkt des Erkennens, woran sich alle Gewifsheit zunächst anschliefst, keinesweges aber der Grund, wodurch alle Gewifsheit begründet und beweisbar ist, denn dieser wird lediglich in der Grundschauung: *Wesen* oder: *Gott*, gefunden. Diese Nothwendigkeit, sich von der Grundschauung: *Ich*, aus zu der Wesenschauung: *Gott*, zu erheben, ist blofs im Zeitleben begründet und vorübergehend; der Zustand der diese Nothwendigkeit an sich hat, ist theilweise Gottvergessenheit. — In dem Wesenschauen ist diese Nothwendigkeit getilgt. — Aber so lange der Geist sich auf dem subjectiv-analytischen Wege der Erhebung zum Princip befindet, mufs er sich enthalten, über den Bestand der inneren Wahrnehmnisse des Geistes hinauszugeben, und die synthetisch demonstrative Form der Erkenntnifs ohne Befugnifs vorausnehmen zu wollen **); er mufs sich vor sich

*) Der Verfasser hält es für undenkbar, dafs alles Endliche in Gott seye, wohl aber für denkbar, dafs Gott *in* dem endlichen Ich erkannt werde.

**) Es wird hier die synthetisch-demonstrative Form in ihrer Unbedingtheit verstanden, wonach selbige gar keine Voraussetzung irgend eines *endlichen* Wesenlichen (als Axiom und Postulat) hat und anerkennt. Denn in untergeordneter Beziehung, von endlichen Voraussetzungen aus, ist auch auf dem Standorte des blofs subjectiv-analytischen Bewufstseyns synthetisch-demonstrative Erkenntnifs möglich, wie es die, der metaphysischen Grund-

selbst hüten, dafs er nicht seine subjectiven Persönlichkeit zu Entscheidung der ewigen Wahrheit irgend eine Befugnifs beimesse, oder ein unbegründetes Vertrauen schenke. Wird gegen diese Grundgesetze des analytisch subjectiven Theiles der menschlichen Wissenschaft gefehlt, und wird insbesondere das Selbstbewufstseyn des endlichen Geistes zum einsigen Grunde aller Erkenntnifs und zum Mafsstabe aller Wahrheit eingesetzt, so ist dann freilich auch der Fehler nicht zu vermeiden, worein auch unser Verfasser zum öftern verfällt*), dafs das Mafs der von einem Individuum erlangten Einsicht und Geistesbildung für das ewige, unveränderliche Mafs der Einsicht jedes Vernunftwesens angesehen wird, und somit zeitlich vorübergehende Grenzen endlicher Persönlichkeit mit ewig bleibenden Grenzen der endlichen Vernunft selbst verwechselt werden, welche ewige Grenzen nur der Absolutismus erkennt (195, 240).

Aus den soeben erklärten Unvollkommenheiten der Denkart gehen drittens folgende Mängel des beurtheilten Werkes hervor. Statt den ganzen Gegenstand, die Religion, sowie jeden untergeordneten besonderen Gegenstand, zuerst nach der ganzen Wesenheit an sich selbst zu betrachten, wird er vielmehr sofort in allerlei Beziehungen nach aufsen betrachtet, auch wird wohl zu einer unmotivirten Eintheilung geschritten, und auch diese wird wiederum meist nicht in eigner Betrachtung entwickelt, sondern es wird gezeigt, wie der ganze Gegenstand und seine eingetheilten Glieder geschichtlich in allerlei bisherigen Systemen und Philosophemen, oder auch wohl in der christlichen Dogmatik vorgefunden werden. Statt die Aufmerksamkeit des Lesers ungetheilt auf den jedesmaligen Gegenstand selbst hinzuleiten und dabei zu erhalten, und über denselben sein eignes Denken in selbständiger Untersuchung vorzutragen, wird der Leser von einer polemisch-historischen Einselheit zur andern fortgeführt, welche dem Nichtkenner der Geschichte der Philosophie nothwendig unverständlich und unbeurtheilbar bleiben mufs, da jede einselne Lehre nur im Ganzen des Systems in ihrer Bestimmtheit erfafst und beurtheilt werden kann, dem urtheilfähigen Kenner der Geschichte aber, um die Lehre des Verfassers zu verstehen und zu würdigen,

lage entbehrende, noch aufserhalb des Systems der Philosophie gebildete reine Mathesis an ihrem grofsen Beispiele zeigt.

*) Es kommt mir dabei nicht in den Sinn, dem Verfasser, so wie er es allerdings seinen Gegnern thut (578, 752, S. IV. B. etc.), Stolz, Dünkel, und Selbstverblendung und Einbildung zuzuschreiben; sondern nur von einer unwillkührlichen intellectualen Selbsttaüschung, oder vielmehr *Selbstgetaüschtheit*, ist die Rede, die ich ohne alle Hinsicht auf seine Person anzumerken nach den Gesetzen der Kritik verbunden bin.

wenn er selbige nur rein und bestimmt vorgetragen findet, ganz unnöthig wäre. Dabei leuchtet als Hauptzweck aller seiner Pole-
814 mik überall deutlich hervor, diejenigen neueren deutschen Systeme seiner Zeitgenossen, welche Systeme er unter dem gemeinsamen Namen des Absolutismus und des Pantheismus begreift, als nichtig, als gefährlich und als mit dem eigenlichen Atheismus in den meisten Resultaten übereinstimmig (327), und zwar auch in den Augen der Nichtphilosophen, denen er dieses Werk (S. VII, IX, B. und hier unten in der Note, wo er sagt, dafs er seinen Gegenstand nicht blofs als Sache der Speculation behandelt habe) mitbestimmt, und die mithin eines eignen philosophischen Urtheils über philosophische Systeme nicht fähig sind, „in ihrer Blöfse" darzustellen, und von ihnen, als einer Modesache (327, 267), abzumahnen. *) In die Grundbehauptung dieser Systeme dringt

*) Hierüber erklärt sich der Verfasser noch bestimmter in der Selbstanzeige der Ideen (Göttingische gel. Anzeigen, 1824, 196. St. S. 1353—58). Dort sagt er unterandern, er habe sich genöthigt gesehen, „dem Worte Religion „die Bedeutung zurückzugeben, die es in allen Sprachen, in die es aufgenommen ist, solange behalten hat, bis dem neusten Pantheismus gefiel, „die angebliche Erkenntnifs einer ewigen Urthätigkeit, die, von sich selbst „und der Welt nichts wissend, als ewiges Eins in Allem mit blinder Noth„wendigkeit sich ewig aus sich selbst entwickelt, und erst in der mensch„lichen Natur, mit der es natürlicherweise ebenfalls Eins ist, zum partiel„len Bewufstseyn seiner selbst kommt, und in der Schule des Pantheismus „*Gott* betitelt wird, Religion zu nennen, oder auch eine mystische Sehnsucht „nach diesem blinden All-Eins für die eigentliche Religion zu erklären." Dafs aber der theistische Absolutismus Diefs nicht lehrt, sondern unter dem Worte *Religion* gerade Das denkt, was auch der Verfasser einsig meint, haben wir oben (630, 671, 690, und an a. O.) gezeigt. Ferner heifst es dort: „Gegen den Pantheismus, das Schoofskind einer eccentrischen, über „die Grenzen der Möglichkeit des menschlichen Erkennens weit ausschwei„fenden, und sich selbst absolute Wissenschaft nennenden Modephilosophie „in Deutschland, mufste der Verfasser sich allerdings, nach den Principien „die er anerkennt, kategorisch erklären; und er glaubt, jedem selbstdenken„den Kopfe, der ihn von seinem Standpunkte aus begleiten will, die Ele„mente des mystischen und dialektischen Trugs, der sich absolute Wissen„schaft des All-Eins nennt, einleuchtend nachgewiesen zu haben. Dafür „mufste er freilich Verzicht darauf thun, den Absolutisten und Einerleyisten, „die ohne Subject-Object, Geist-Natur, Idealität-Realität, und ohne In„differenzen, Potenzen, Polaritäten und Organismen gar nicht mehr philo„sophiren können" — (und in der That, es ist schwer zu sagen, was für die Philosophie noch übrig bleibe, wenn sie *ohne* das Alles seyn und bleiben soll) — „auch nur verständlich zu werden. — — Wie ihm dafür von „der Schule, gegen die er sich erklärt, begegnet werden wird, kümmert ihn „wenig. Aber er behandelte seinen Gegenstand auch nicht blofs als Sache „der Speculation. Er suchte deutlich zu zeigen, dafs der in den Schulen „des Pantheismus" — (und Absolutismus, denn Beides ist dem Verfasser gleichbedeutend, 334 u. a. a. O.) — „sogenannte Gott in den Augen der „sich selbst erkennenden Vernunft gar kein Gott, und dafs die in diesen „Schulen sogenannte Religion im Grunde gar keine Religion ist." Und hier

er aber, wie wir vorhin kurz, oben aber ausführlich, gezeigt 815
haben, nicht ein, mithin auch nicht in ihre wissenschaftlichen Entwickelungen. Gleichwohl glaubt er, durch Gründe, die wir unverkürzt angeführt und kritisch beleuchtet haben, selbige widerlegt zu haben, und mifst seinen Gegnern und ihren Systemen bei: Dialektisches Gaukelspiel (193, 411, 440), Trug (7), Deräsonniren (433), Traümerei (S. 375, 285, 300 B.), Schwärmerei (9, 39, 752), Verstandesdünkel (662), Wissensdünkel (578), Allwisserei (595), mystische Schwärmerei (S. V. B.), nennt diese Philosophen Einerleyisten (in der vorhin angeführten Selbstanzeige), ihre Systeme aber Hirngespinnste (266 f.), behauptet dafs diese Systeme mit dem eigenlichen Atheismus in den Resultaten übereinstimmen (327), dafs der von ihnen gelehrete Gott kein Gott, und die von ihnen gelehrete Religion keine Religion sey (50, 61, 449, und in der vorhin angeführten Stelle seiner Selbstanzeige). In dieser Meinung verkündigt und prophezeit er diesen Systemen in dieser Schrift, und bei mancher andern Gelegenheit, als blofser Modephilosophie den Untergang, versichert auch wohl, dafs sie wie eine grofse Schaumblase zerspringen werde (796 N.), oder eigenlich schon zu Grabe gegangen [sey]. Gleichwohl stimmt hiemit die Erfahrung der letzten dreifsig Jahre, und am meisten die nächste Gegenwart, nicht überein; denn es ist weder der vorgespiegelte Nachtheil, noch der Untergang dieser Systeme im Nahen zu sehen. Seitdem hat vielmehr durch den Einflufs eben dieser Systeme, hauptsachlich durch *Schelling's* Naturphilosophie veranlafst, die gesammte Naturwissenschaft, nachdem die alten Fesseln des leblosen Atomismus und des geistlosen Empirismus gebrochen, ihre höhere Wiedergeburt gefeiert, und an wissenschaftlichem Geiste, an Umfang, Reichthum und Tiefe der Erkenntnifs in steigendem Wachsthume zugenommen; es ist keine philosophische Wissenschaft, die nicht durch den Geist des Absolutismus wesenlich weitergebracht worden. Selbst die Theologie und gesammte Religionswissenschaft hat durch den Geist des Absolutismus in wissenschaftlicher Hinsicht wesenlich gewonnen; und statt dafs, nach der *Jacobi*'schen und *Bouterwek*'schen Verkündigung, dieser Geist der Philosophie Götzendienst, schwärmerisches Sehnen nach dem Unendlichen, Unglauben, Irreligiosität und Atheismus gefördert und verbreitet hätte, ist vielmehr durch ihn eine neue, reine Begeisterung für göttliche Erkenntnifs, für den Glauben, der sich im Wissen gründet, und für die philosophische Religionswissenschaft erweckt, belebt und genährt worden; — selbst einige der hochachtbarsten christlichen Theo-

(449) heifst es unumwunden: „wer den Pantheismus für unwiderleglich „hält, mufs entweder die Philosophie oder die wahre Religion aufgeben.“

logen haben im Geiste des Absolutismus die christliche Theologie und Dogmatik mit Erfolg bearbeitet. *).

Bemerkenswerth ist an der Polemik unsers Verfassers wider
816 diese neueren Systeme noch der Umstand, dafs er dabei auf die ganz bestimmten Erklärungen, ja sogar auf ganze ausführliche, zusammenhangende wissenschaftliche Abhandlungen und Schriften ihrer Urheber, und gerade auf die neusten, aus denen ersehn wird, dafs seine Gegner gerade das Entgegengesetzte beabsichtigen, einsehen, beweisen und lehren als Das ist, was er ihnen beimifst und Schuld giebt, **) — garnicht Rücksicht nimmt, sie vielmehr gänzlich ignorirt, als wären sie für ihn nicht da, gleichwohl aber versichert (oben S. VII B., und wiederholt in der vor-

*) Unsre Leser werden daher mit uns von der Nichtigkeit des Vorwurfs überzeugt seyn, den unser Verfasser dem Absolutismus macht, dafs derselbe zu der Annahme eines in blinder Nothwendigkeit befangnen „*All-Eins-Gottes*" führe, sowie von der Leerheit des Vorhabens, wonach der Verfasser „die „Altäre dieses Abgottes einer eccentrischen Speculation wieder zerstören „will", da solcherlei Altäre nirgends unter uns zu finden sind. (Siehe S, 9, 331).

**) Man vergleiche hierüber, Was wir oben bei verschiedenen Anlässen (z. B. 10—12, 416 f. T. u. N., 239, 807) beigebracht haben. Vorzüglich gilt diefs zweckwidrige Ignoriren in Ansehung der Abhandlung *Schelling's* von der menschlichen Freiheit, und der Schrift: Denkmal der Schrift *Jacobi's* u. s. w. So hat er insbesondere *Schelling's* ganz bestimmte Erklärungen über Theismus, die sich in den beiden genannten Schriften finden, ganz unbeachtet gelassen, so auch die Behauptung Desselben, dafs der echte Theismus, welcher Gott als das unendliche, unbedingte persönliche Wesen, als die absolute Vernunft erkenne, eben die weitere Entwickelung seines Systemes selbst seyn werde, welche erst noch zu erwarten stehe; und ebenso *Schelling's* Lehren von Gottes Freiheit, unbedingtem Erkennen, heiligem Wollen, und weisem Walten, und von Gottes Offenbarung. Und nur dadurch, dafs der Verfasser diesem Denker das Dessen ausdrucklichen Lehren und Behauptungen Widersprechende aufbürdet, konnte er sich den geschichtwidrigen Wahn beikommen lassen, dafs *Schelling's* „mystischer Absolutismus" in den Resultaten mit dem eigenlichen Atheismus übereinstimme; welche Behauptung zusammengenommen mit des Verfassers Meinung von der Frömmigkeit des Gebetes an einen Sonnengötzen oder an indische Götzen (S. 186 B.), und der ihr Kind dem Moloch opfernden Mutter (475), während den neueren Systemen des Absolutismus *alle* Frömmigkeit und Andacht gänzlich abgesprochen wird, — nach meinem Gefühle etwas Gräfsliches und Graunvolles an sich hat. — Zwar nennt der Verfasser *Schelling* in dieser Schrift nirgends, gerade so wie auch *Jacobi* that, aber er bezeichnet *Schelling's* System überall so unverkennbar, dafs diese Namenverschweigung nichts ändert oder mildert. — Nicht anders ist der Verfasser in Ansehung des *Hegel'*schen Systemes verfahren, wo er die deutlichsten und fafslichsten Erklärungen, die sich in *Hegel's* Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften finden, unbeachtet gelassen hat, welche allein schon seine Behauptungen über dieses System zunichtemachen. Doch diefs auszuführen, ist hier nicht unseres Berufes; — es aber zu erwähnen, forderte Gerechtigkeit und Gewissenhaftigkeit.

hin erwähnten Selbstanzeige), daſs er sich bemüht, „diesen Sy„stemen, sowie auch dem Atheismus, volle Gerechtigkeit wider„fahren zu lassen"; und zugleich überzeugt ist, sogar bei solchem Verfahren, seine Gegner siegreich aus dem Felde geschlagen zu haben, worauf sie sich freilich nicht befunden haben. — Aber, was kann unrichtiger und ungerechter seyn, als die Lehre eines *Schelling*, welcher den Theismus als das Höchste der Wissenschaft, ja als die Wissenschaft selbst in ihrer höchsten Ausbildung anerkennt, und wissenschaftlich zu gestalten bestrebt ist, mit dem *Pantheismus* im gewöhnlichen verwerflichen Sinne, und mit dem *Determinismus* *) zu verwechseln. Ganz ungegründeterweise, wie wir gezeigt haben (327), behauptet der Verfasser von *allen* neueren Systemen des Absolutismus, daſs sie in den meisten Resultaten mit dem *eigenlichen* Atheismus übereinstimmen, woraus der Leser leicht abnehmen wird, die Lehre dieser Systeme seye mithin ein *uneigenlicher* Atheismus; denn nach ihm, erkennen die Absolutisten nicht den „eigentlichen Gott" (S. 412 B., hier 746), mithin nur einen uneigenlichen Gott, *kaum* einen Götzen, „denn zu 817
„einem Sonnengott kann man doch andächtig beten", da hingegen „der mythische Gott Chaos im Grunde einerlei ist mit dem Gotte „der Pantheisten" (462 f.) **); und dabei werden dennoch wiederum auch einige der Absolutisten beschuldiget, sie wollen Gott mit leiblichen Augen sehen (240 f., 247) ***), und auf schwärmerische Weise mit Gott Eins werden (752). Daher muſs es auffallen, wenn der Verfasser gleichwohl selbst bekennt, der consequente Verstand könne dem Pantheismus kaum widerstehen (326); die Erkenntniſs des Absoluten habe „in einer Hinsicht den Character einer Anschauung (250, S. 115 B.), und verdiene deſshalb Anschauung genannt zu werden (240); auch seye Vernunftreligion ohne einen *gewissen* Mysticismus (603, 609) nicht möglich, der zwar nicht der Schwärmerei die Hand biete, aber ihr doch zuweilen so nahe trete, als ob er sich mit ihr vertragen könnte (S. 101 B.), und einen schwärmerischen Kopf leicht zu

*) Man sehe hierüber unterandern *Schelling*, von der menschlichen Freiheit, S. 402 f.

**) Nun vergleiche man mit dieser Behauptung Dasjenige, was z. B. *Schelling* und *Hegel* von Gott lehren; z. B. Ersterer in seiner Abhandlung von der menschlichen Freiheit, und Letzterer in der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften.

***) Nur die Meinung, Gott *als* das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte und ewige Wesen, und als Urwesen in sinnlicher Erscheinung gegenwärtig zu haben, und zu fassen, ist verwerflich. Denn daſs Gott auch in der Welt der sinnlichen Erscheinung Sich verherrlicht und in dem individuellen Leben der endlichen Wesen als heilige weise Vorsehung, in wahrer Gegenwart wirksam ist, ist vielmehr eine Grundwahrheit der Religion.

Theosophie verleiten könne" (611) *). Wenn nun aber die Lehre der Absolutisten, wegen ähnlicher Lehren und Behauptungen, welche ihr aber der Verfasser zumtheil ohne Fug beimifst **), so gefährlich ist, was sichert seine Lehre, dafs sie nicht von den soeben angeführten vagen Behauptungen aus in dieselben Irrsale verfalle? — Der Glaube? Dieser aber ist nur dann sicher und fest, wenn er in reiner Erkenntnifs ruht, die zu wissenschaftlicher Bestimmtheit gekommen ist. Und warum sollten die Absolutisten des Glaubens weniger haben?

Wir achten es nicht überflüssig, nochmals zu bemerken, dafs der Verfasser bei seiner „wo möglich durchgreifenden" Kritik der Systeme des Absolutismus, sich nur an die unvollendeten und voreiligen Versuche der Gestaltung desselben hält, in denen das Selbstinneseyn Gottes, Gottes Erkennen, Empfinden und bewufstes Wollen noch nicht erkannt, oder in denen diese Eigenschaften Gottes sogar geleugnet werden (326, 512—515, 446 f., 547 f.);
818 dafs er aber nicht in den Geist des Absolutismus eingedrungen ist, indem er sonst eingesehen haben würde, dafs der reine, gesetzmäfsig ausgebildete Absolutismus eben der reintheistische (630, 690, 818) Absolutismus ist, den wir oben in seinen Grundzügen geschildert, und dessen Lehren wir im ganzen Verlaufe dieser Kritik mit denen des Verfassers verglichen haben ***); dafs der echte Absolutismus weder in den vom Verfasser geschilderten Pantheismus, noch in einen oberflächlichen, mit unbestimmten Gedanken und Gefühlen spielenden sogenannten Mysticismus, noch in unbesonnene hohle der Wesenheit des sittlichen und religiösen Lebens nachtheilige Schwärmerei ausarten, noch auch mit dem Atheismus, als solchem, das Geringste gemeinsam haben könne, sondern dafs er vielmehr zu bewufster, besonnener, seiner selbst in Gott mächtiger, Religiosität, das ist zu wahrer Gottinnigkeit,

*) Es ist bequem, an seinen Gegnern Das zu tadeln, und ihre Lehre wegen Dessen als gefährlich darzustellen, was man, in einer besondern Zurichtung, sich selbst gestattet, herausnimmt und zum Besten auslegt; sowie es der Verfasser hinsichts der Anschaulichkeit des Absoluten, des Mysticismus, des Vereinerleiens und der poetischen, bildlichen Art des Ausdruckes thut. Wir haben im Laufe unserer Kritik an mehren Stellen (wovon viele in der Note zu 210 angemerkt sind) gezeigt, dafs der Verfasser wesenlich Verschiedenes vereinerleiet, und dafs er gerade an den Stellen, wo reiner unbildlicher Ausdruck unerlafslich, auch gar wohl möglich ist, sich blofs bildlicher Worte und Redensarten bedient (189 N.).

**) Denn so hat, um nur Eins zu erwähnen, wohl Keiner der Absolutisten jemals behauptet, dafs die Anschauung des Absoluten eine sinnliche, leibliche, endlich-individuelle seye.

***) Man sehe im Sachverzeichnifs die Artikel: *Absolutes*, *Absolutismus*, *Absolutist*.

Gottähnlichkeit, und Lebenvereinheit mit Gott Anleitung gebe, ja selbst ein Theil der Religion sey (55, 906). Dann würde auch unserem Verfasser offenbar geworden seyn, dafs an und in der unbedingten Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes, als des Einen, selben, ganzen, mithin unendlichen und unbedingten, und vollwesenlichen Wesens für den endlichen Geist auch der reine, ganze, gesunde Keim und Anfang der Religionswissenschaft, das ist des Theismus, und die intellectuale Grundlage der vollwesenlichen Religion ist, welche alle individuelle Gestaltungen der Religion in sich begreift, und sich als unendliche Aufgabe einer gesetzmäfsig fortschreitenden, nie zu beendigenden Entwickelung für den Menschen und die Menschheit ankündiget. Dann würde aber auch erkannt worden seyn, dafs das Eine Princip der Wissenschaft alle untergeordnete Principe der besonderen Wissenschaften, und die Erkenntnifs desselben alle untergeordnete Erkentnisse in sich ist und enthält, und dafs es sinnlos ist, noch *aufser* dem Einen Princip des Wissens andere Erkenntnifsarten und Erkenntnifsquellen (S. 194 B.) anzunehmen. Wäre der Verfasser in den Geist und in die wissenschaftliche Methode des Absolutismus eingedrungen, so würde er auch zu den geistigen Mitteln gelangt seyn, nicht nur vor den voreiligen und fehlerhaften Gestaltungen des Absolutismus zu warnen, sondern zu zeigen, wie und wodurch der Geist auf diese Irrwege gerathe, wie er von da auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen, und wie diese Irrwege zu vermeiden seyen. Statt dessen aber wird ohne allen Nachweis der Gründe und der Nothwendigkeit, von ihm, wie ehedem von *Jacobi*, behauptet, der Absolutismus müsse, als solcher, unvermeidlich in Pantheismus, und in Lehren ausschlagen, die mit dem Atheismus zusammenfallen, — er müsse die Persönlichkeit Gottes als moralisch vollkommenen Wesens leugnen. Wäre der Verfasser zur Einsicht in die Wesenheit und den Geist des Absolutismus hindurchgedrungen, so würde er auch zu der Billigkeit des Urtheils gelangt seyn, welche darauf Rücksicht nimmt, dafs Viele, welche das Princip des Absolutismus anerkennen, aber in dessen wissenschaftlicher Entwickelung noch nicht weit genug gekommen sind, die vernünftige Persönlichkeit Gottes nur zu leugnen *scheinen*, weil sie sich blofs menschlich endliche und beschränkte Persönlichkeit denken, welche, als solche, Gott zuzuschreiben, ihr religiöser Sinn selbst 819
sie hindert; dafs aber eben diese Denker dabei, in Vernunftahnung, Gottes unendliche Persönlichkeit im Denken und im Glauben, und in innigem Gefühle erfassen mögen, so gut als *Jacobi*, *Bouterwek*, oder irgend Einer von Denen, welche die Möglichkeit

der philosophischen, wissenschaftlichen Gotterkenntnifs leugnen, aber die Vernunftahnung Gottes glaubig anerkennen; ja dafs er dabei sogar ein glaubiger Christ seyn und bleiben kann. — Dafs aber die Nichtigkeit jener leichtsinnigen, weil nicht tief eindringenden und prüfenden, und ungerechten Beschuldigungen gegen den Absolutismus überhaupt, die sich *Jacobi*, *Bouterwek*, und mit ihnen Viele, erlauben, erkannt, dafs insbesondere eingesehen werde, wie sie aus gänzlicher Nichtkenntnifs der Wesenheit und des Geistes des Absolutismus hervorgehn, und zumeist darauf sich gründen, dafs dem Absolutismus ein falsches Princip untergeschoben wird: Diefs ist für die höhere Entfaltung der Wissenschaft überhaupt, und der Religionswissenschaft insbesondere, mithin für das Heil der Menschheit, von Wichtigkeit, und defshalb hielt auch ich es für Pflicht im Verlaufe dieser ganzen Kritik auch *diesen* Beweis sorgfältig zu führen.

Wenn sich die Denkart, welche die eigenliche Wissenschaft für unmöglich erklärt, und das Gefühl und den Glauben statt des Erkenntnifsgrundes Gottes und aller Wahrheit geltend machen will, in der diesem ihren Charakter der Verneinung und der Begrenztheit, worin sie sich halten [*will*], angemefsnen Bescheidenheit, und in der Grenze der, wissenschaftlichen Forschungen gebührenden, Achtung, sowie in den Grenzen der reinmenschlichen Liebe und Gerechtigkeit hielte, und sich durch voreilige und lieblose Beschuldigungen des Pantheismus und Atheismus nicht entweihete, so würde sie selbst für unschuldig, und in gewisser Hinsicht als eine wesenliche Bildungstufe geachtet werden können. Da aber, und sofern diese Denkart gleichwohl im Besitz der eigenlichen Wissenschaft und Philosophie, und der wahren Metaphysik zu seyn glaubt; da sie die Tiefdenker der Vorzeit und Gegenwart, die mit ihr nicht übereinstimmen, unter sich, sich selbst aber auf dem Gipfel der Wissenschaft erblickt, als welchen sie das Unwissen und Nichtwissen anpreist; da sie die Meisterwerke der Wissenschaft zu Hirngespinnsten herabsetzt, somit die Geister von dem Wege der Wissenschaft abruft, und wissenschaftliches Streben verachten lehrt: so ist es Pflicht, dieser Denkart durch die Wissenschaft zu begegnen, und sie mit den Waffen der Wissenschaft zu bestreiten. *) Dafs die Absicht ihrer Verkündiger rein und gut ist, und dafs es Männer von anerkannter Geistesfähigkeit

*) In *Tennemann's* (und *Wendt's*) Grundrifs der Geschichte der Philosophie (1825) wird geurtheilt (S. 484) „„dafs *Bouterwek* durch die Lehre vom „„Glauben der Vernunft an sich selbst einen bescheidenen transscendentalen „„*Rationalismus* einleitet""; und dieses Urtheil finde ich in vielen Druckschriften wiederholt.

und groſsem Talent der Darstellung sind, welche sie lehren, entbindet von dieser Verpflichtung auch den Bescheidensten und Friedlichsten nicht, weil die bei der Mehrzahl gefährdete Sache der Wissenschaft durch die Reinheit der Absicht und die sonstige Achtbarkeit der Urheber und Anhänger dieser Lehre nicht sichergestellt wird, und dabei die Wirkung zum Mindesten ganz dieselbe bleibt.

Da nun die *Jacobi*'sche und *Bouterwek*'sche Denkart statt angemeſsne Bescheidenheit zu bewähren, vielmehr den anderen Phi- 820
losophen, welche die Möglichkeit und Nothwendigkeit der eigenlichen strengen Wissenschaft, die Alles in Einem Princip erkennt, also der wissenschaftlichen Gotterkenntniſs, sowie der eigenlichen Religionsphilosophie, behaupten und erstreben, unbefugt und unerwiesen vorwirft, daſs sie aus angeblicher Vernachlässigung des Gefühls und des Glaubens *) zu der Erkenntniſs des lebendigen Gottes, als des moralisch vollkommenen Geistes, nicht gelangen können, sondern statt dessen in Pantheismus, Fatalismus, und uneigenlichen Atheismus verfallen müssen: so wird dadurch die Aufmerksamkeit der philosophirenden und der religiösen Zeitgenossen auf die eignen Leistungen dieser *Jacobi*'schen und *Bouterwek*'schen Denkart nothwendig geschärft, und die wissenschaftlichen Denker werden dadurch zu einer um so eindringenderen und strengeren Prüfung und Beurtheilung dieser Leistungen aufgefordert. Auch diejenigen, welche über den wissenschaftlichen Werth derselben aus Gründen der Wissenschaft nicht selbst urtheilen können, werden sich danach umsehen, was denn nun diese Denkart selbst für die Erkenntniſs Gottes und für den Glauben an Gott, für die Einsicht in das Verhältniſs Gottes zu der Welt, zu dem Menschen und zu der Menschheit und für die Begründung und Belebung des Glaubens daran Wesenliches, Tiefes, Neues, Eignes geleistet, welche religiöse Wahrheiten durch selbige geläutert und weitergebracht worden; — denn an den Früchten des Geistes soll man eine jede Denkart erkennen.

*) Wir haben dagegen gezeigt (545 — 549, 333, 561, 690, 735; 743), daſs gerade umgekehrt nur das System des Absolutismus auch die wissenschaftliche Erkenntniſs des Gefühls und des Glaubens in sich enthält und darstellt. Gefühl und Glauben nicht als ein hinsichts der Wissenschaft äuſserlich Gegebenes *vor* der wissenschaftlichen Erkenntniſs davon in die Wissenschaft, als Erkenntniſsgrund und Entscheidungsgrund, einzumischen, ist nicht fehlerhaft, sondern nothwendig und verdienstlich, und heiſst nicht, das reine echte Gefühl und den reinen, echten Glauben gering achten und vernachlässigen; und Wer von wichtigen, und ihm heiligen Gegenständen dort, wo sie nicht an der angemeſsnen Stelle sind, nicht redet, sie nicht unnütz im Munde führt, der verkennt, misachtet und vernachlässiget sie dadurch nicht.

In dieser Hinsicht nun wird schon Jeder, der in reiner Ahnung der Wahrheit und belehrt von Jugend auf durch das Christenthum Gott wesenhaft erkennt, der *Jacobi*'schen und *Bouterwek*'schen Lehre Folgendes entgegnen.

„„„Wer sich Gott nur nach menschlicher Weise und nur für menschliche geistliche und gemüthliche Bedürfnisse denkt, und es dabei allenfalls nur für möglich, nur nicht für gänzlich verstandeswidrig hält, anzunehmen: dafs Gott in individueller Ver-
821 einigung mit dem religiösen Menschen und der religiösen Menschheit sey und lebe, dafs Gott wunderbar individuell einwirke in die Natur und in die Geister und Herzen, Sich bezeugend und offenbarend und mit dem Guten vereinend, — dafs Gott das Gebet erhöre, und dafs das Gebet nicht blofs eine psychologische und moralische heilsame Uebung sey, — Der ist zur Erkenntnifs der ganzen und echten, und in ihren Haupttheilen vollständigen Religiosität und Religion noch nicht hindurchgedrungen und eingegangen; und zwar um so weniger, wenn er dabei den Gedanken einer wesenhaften Vereinigung des Lebens mit Gott, wonach der Mensch mit Gott Eins ist und wird (752 f.), für verblendete Schwärmerei erklärt, und somit den innersten Lebenskeim der Religion in Geist und Herzen des Menschen, zu erwachen und sich zu erschliefsen, hindert, indem er das höchste Ziel und den innersten Inhalt der Religion, die wesenliche Vereinigung des Lebens mit Gott, für Thorheit achten lehrt. Auch ist es noch nicht religiös, noch ist es eine, bejahte Wesenheit enthaltende und gebende, Lehre der Religion, und heifst noch nicht den lebendigen Gott erkennen, wenn blofs behauptet, nicht einmal bewiesen wird, dafs es unmöglich sey, die Unmöglichkeit derjenigen heiligen Gegenstände wissenschaftlich zu beweisen, welche die ersten Angelegenheiten der Religion des Menschen sind. Geist und Herz des gottinnigen, zu Gott sich sehnenden Menschen verlangen unbedingt und ganz gewisse, bejahte Erkenntnifs und Anerkenntnifs jener heiligen Gegenstände als Grundlage des individuellen Glaubens an selbige für das wirkliche Leben; vornehmlich in Ansehung der wesenlichen Einheit und Vereinigung Gottes mit dem Menschen und mit der Menschheit, der Einwirkung Gottes in das Leben aller endlichen Wesen, der Erhörung des Gebetes und der Unsterblichkeit des Geistes. Du weisest uns zwar auf den Glauben an, aber dein Glaube beruht nicht im unbedingten Erkennen und im unbedingten Anerkennen Gottes, sondern auf gebrechlicher, unvollständiger Selbsterkentnnifs des endlichen Vernunftwesens; es fehlt diesem Glauben die unbedingte, intellectuale Grundlage; und anstatt des Felsengrundes

der unbedingten Erkenntnifs Gottes weisest Du uns den Treibsand des Gefühles an, unsern Glauben darauf zu erbauen. — Wie viel besser ist es um alle Die bestellt, welche die inhaltreiche, von allem Schwanken des trüglichen Gefühles unabhangige, Lehre des Christenthums als Wahrheit anerkennen, und auf diesem *intellectuellen* Grunde ihren Glauben, ihre Liebe, ihr Vertrauen erbauen. In deinen Betrachtungen über göttliche Dinge hast Du noch lange nicht diejenigen ewigen Religionswahrheiten erreicht, die in jedem Lehrbuche für christliche Kinder, Gott sey Lob dafür, bestimmt und überzeugend gelehrt werden. — Und hättest Du nicht das Bejahte, Gehaltige, was in deiner Glaubenslehre gefunden wird, mit uns aus der gemeinsamen Quelle des Christenthumes geschöpft, so würde in der Wesenheit deiner Denkart ein Grund diese Wahrheiten aufzufinden, schwerlich nachzuwei- 822
sen seyn. — Ob eine eigenliche, philosophische Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen möglich ist oder nicht, das lassen wir, die wir im Lichte der von Gott geoffenbarten Wahrheit und in dem darauf gegründeten Glauben leben, dahingestellt. Dafs aber Dasjenige, was Du für eigenliche Wissenschaft ausgiebst, keine ist, davon überzeugt uns schon der Mangel am Ergebnifs klar erkannter Wahrheit, und dein eigenes Geständnifs, dafs der Mensch im Grunde nichts wissen, nichts Endliches in Gott erkennen, und mit Gott nicht wesenlich Eins seyn könne.""

So werden, wenn wir nicht irren, die glaubigen Christen urtheilen. Um aber wissenschaftgeschichtlich auszumachen, was in der beurtheilten Schrift Neues und Eigenthümliches geleistet worden, mufs fürs erste alles Das in Abrechnung gebracht werden, was der Verfasser mit *Kant* gemeinsam hat, und vorzüglich in *Kant's* Abhandlung: der einsig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes (1763), in *Kant's* kritischen Hauptschriften, in der Schrift: die Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft, und in den nach seinem Tode erschienenen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, enthalten ist; sodann was in der *Jacobi*'schen Lehre vor Erscheinung derjenigen *Bouterwek*schen Schriften, welche mit selbiger im Wesenlichen übereinstimmen, Gemeinsames gefunden wird. — Es würde aber den Zweck unserer kritischen Arbeit überschreiten, wenn wir diese Abschätzung anstellen wollten, indem es dem Inhalte der Behauptungen gleichgilt, von Wem sie gemacht werden. Das Eigenthümliche der beurtheilten Schrift besteht mehr in der Methode der Betrachtung, als in dem Inhalte der Lehren. Neue, bejahende Behauptungen im Gebiete der ewigen Wahrheiten der Religion sind uns in selbiger nicht vorgekommen; und dafs die

in ihr abgehandelten nicht auf dem vom Verfasser eingeschlagenen Wege wissenschaftliche Evidenz und Haltbarkeit gewinnen können, haben wir sowohl im Allgemeinen als auch bei den besonderen Lehren im Besondern zu zeigen gesucht. Daher müssen wir urtheilen, dafs durch diese Schrift *Bouterwek's* die Religionswissenschaft an Inhalt und Form im Wesenlichen nicht weitergebracht worden ist. Gerade über diejenigen Hauptlehren, welche Geist und Gemüth des Religiösen am innigsten und mächtigsten ergreifen, findet sich darin kein wissenschaftlicher Aufschlufs, und selbst die Behauptung, dafs Wissenschaft darüber nicht Licht geben, noch entscheiden könne, ist vom Verfasser zwar gemacht, aber nicht bewiesen worden. — Die Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie können dadurch nicht beschleuniget werden, dafs mit der Ableugnung der unbedingten Erkenntnifs des Princips und der ewigen Wahrheit in und aus dem Principe, die Möglichkeit einer synthetischen, deductiven und demonstrativen Erkenntnifs überhaupt und der Erkenntnifs des Inhaltes der Religion insbesondre, dafs ist die Möglichkeit der Philosophie überhaupt und der Religionsphilosophie insbesondre, gänzlich geleugnet und in Gedanken aufgehoben, und dafs anstatt Gottes als Princips die sogenannten „Elemente des Bewufstseyns der sich „selbst in der menschlichen Natur erkennenden endlichen von „der göttlichen verschiedenen (S. 292 B.) Vernunft" eingesetzt,
823 und dadurch ein sogenanntes discursives Räsonnement gegründet wird, welches nur dadurch über die engen Schranken der Wesenheit des endlichen Geistes und des Menschen hinauskommt, dafs es aus der allgemein verbreiteten höheren Bildung, welche die Wissenschaftforschung der Jahrtausende errungen, aus den Lehren der christlichen Religion, und aus den jene Grundlagen überschreitenden eignen Ahnungen der höheren göttlichen Wahrheit, diejenigen ewigen Wahrheiten hinzubringt, über die es sich räsonnirend verbreitet, und die es sich als *seine* angeblichen Resultate aneignet. — Auch kann es sodann keine Haltbarkeit gewähren, dafs versichert wird, man könne die religiösen Wahrheiten doch eigenlich im Grunde nicht erkennen, noch davon im strengen Verstande wissen, noch auch die abgeleiteten Religionswahrheiten demonstriren; es seye schon gut, dafs die bisherige Philosophie die Unmöglichkeit des Inhaltes der wichtigsten Religionswahrheiten nicht habe beweisen können, auch selbige wohl niemals beweisen werde, und dafs, „obgleich die Philosophie des „Verfassers den nothwendigen Antheil, den der Verstand an der „vernünftigen Ueberzeugung hat, umständlich entwickelt, und „vom Anfang bis zu Ende an den Verstand sich wendet, der

„immer nach klaren Begriffen strebt, doch der Verstand in die-
„ser religiösen Glaubenslehre über sich selbst den Ausspruch
„thue, dafs er verstummen mufs vor der höhern Autorität eines
„Gefühls, das aus der Vernunft stammt, und in ihr gegründet,
„aber über den Syllogismus erhaben ist, und dafs alle Religion
„aufgegeben werden mufs, wenn wir die Autorität dieses Gefühls
„nicht anerkennen" *). — Das unrichtige Vorgeben endlich, solches discursive Denken stimme ebenso mit dem gesunden Menschenverstande überein, als es das eigenliche Wissen, die wahre Metaphysik zu Tage fördere, kann den Mangel sowohl an derjenigen Denkart, die dem gebildeten, vorwissenschaftlichen Verstande zusagt, als auch der philosophischen methodischen Forschung nicht verbergen. Denn dem wahrhaft gesunden Menschenverstande leuchtet zunächst ein, dafs die endliche Wesenheit des Menschen weder Sachgrund noch Erkenntnifsgrund des Ewigen und Göttlichen aufser ihr und über ihr ist, noch jemals, in irgend einer Hinsicht, seyn kann, sowahr das Endliche nicht Grund des Unendlichen, das Bedingte nicht Bedingung des Bedingenden, das Begründete nicht Grund seines Grundes, das Verursachte nicht Ursache seiner Ursache seyn kann, dafs mithin alle anscheinend scharfsinnige und künstliche Wendungen des discursiven Räsonnements unnütz seyn *müssen*, diefs Unmögliche möglich zu machen. Die Philosophie selbst aber ist unbedingte in sich selbst gewisse Erkenntnifs Gottes als des Einen, selben, ganzen, mithin unbedingten und unendlichen vollwesenlichen, sein selbst inneseyenden, erkennenden, heilig wollenden, lebenden Wesens, 824
und aller endlichen Wesen und Wesenheiten, dafs und wie sie in, unter und durch Gott sind und leben; — eine Erkenntnifs, zu welcher sich zwar der endliche Geist in der mittels gesetzmäfsiger Selbstbeobachtung gefundenen subjectiv-analytischen Wissenschaft (129, 376) aus der Zerstreutheit des im Sinnlichen und Endlichen verlorenen Denkens sammeln, erheben und fähigen kann, die ihm aber nicht durch seine Selbsterkenntnifs, noch als auf den Elementen *seines* Bewufstseyns ruhend, sondern durch Gottes *ewige* Offenbarung (726—729) auch an *seine* Vernunft, und in Mitwirkung dieser seiner der göttlichen ähnlichen Vernunft, zutheilwird und einleuchtet; eine Erkenntnifs, innerhalb welcher und durch welche der endliche Geist dann auch sich selbst erst recht, und in seiner ganzen Wahrheit, erkennt, worin er dann auch gerade die Einsicht gewinnt, dafs auch die

*) Worte aus der in der Note zu 814 erwähnten Selbstanzeige des Verfassers; übereinstimmig mit S. VII B.

Wesenheit des Menschen und des Geistes in der Wesenheit Gottes enthalten ist, und dafs die echte Erkenntnifs der Elemente seines endlichen Bewufstseyns in der Erkenntnifs Gottes und der göttlichen Grundwesenheiten ruhet. Auf dem vom Verfasser eingeschlagenen Wege dagegen, kann weder beurtheilt werden, welche Darstellung der Religionsphilosophie haltbar ist, noch kann jemals die Religionsphilosophie selbst, die versteht sich die haltbare ist, darauf gefunden und gebildet werden.

München, gedruckt bei Dr. Carl Wolf.

Die absolute
Religionsphilosophie
in ihrem Verhältnisse
zu dem
gefühlglaubigen Theismus
und nach der in ihr gegebenen
endlichen Vermittlung
des
Supernaturalismus und Rationalismus.

Dargestellt
in einer
philosophischen Prüfung und Würdigung
von
Jacobi's, Bouterwek's und Schleiermacher's
religionsphilosophischen Lehren.

Verfasst
von
Karl Christian Friedrich Krause,
herausgegeben
von
Hermann Karl von Leonhardi.

Zweiten Bandes zweite Abtheilung.

Göttingen,
in Commission der Dieterich'schen Buchhandlung.
1843.

Kritik

von

Fr. Schleiermacher's

Einleitung

Seiner Schrift: Der christliche Glaube.

Verfasst

von

Karl Christian Friedrich Krause,

herausgegeben

von

Hermann Karl von Leonhardi.

Göttingen,
in Commission der Dieterich'schen Buchhandlung.
1843.

Vorrede des Herausgebers.

Obgleich das Werk, dessen Schluss der vorliegende Band bildet, bereits vor sechszehn Jahren abgefasst ward, so ist doch während dieser Zeit auf dem Gebiete der Religionsphilosophie und der speculativen Theologie Nichts erschienen, wodurch dasselbe entbehrlich würde. Vielmehr beweisen die neuern Entwickelungen, besonders auch im Bereiche des kirchlich-politischen Lebens und der theologischen Kritik, wie sehr eine Klärung und feste wissenschaftliche Begründung des religiösen Bewusstseins ein Zeitbedürfniss ist. Die Voraussicht des Verfassers hat sich vollständig bewährt. Die Entartungen, von denen er den wissenschaftlichen Geist zumal in Beziehung auf religiöse Gegenstände bedroht sah, sind schnell genug eingetreten. Immer stärker dringt sich allen Denen, die ihre Augen nicht vor den wirklichen Vorgängen verschliessen, die Ueberzeugung auf: dass — vorzüglich von Seiten der zu Leitung des religiösen Lebens Berufenen — der gewohnte Schlendergang aufhören und eine neue regere Kraftanstrengung beginnen müsse, wenn nicht die Freunde einer bereits vollständig vorbereiteten Rückbewegung, denen der unverständige Eifer mancher Vertheidiger der religiösen Freiheit noch in die Hände arbeitet, gewonnenes Spiel haben sollen; und dass vor Allem bloss subjective Gefühle, wie sie durch die noch unklare Ahnung des vorwissenschaftlichen Bewusstseins angeregt werden, nicht Entscheidungsnorm in Sachen der Religion sein dürfen. Um so zeitge-

mässer ist daher das vollständige Erscheinen dieses Werkes, und man wird es nun nicht mehr für einen Missgriff des Verfassers erklären, — wie beim Erscheinen des ersten Bandes selbst von Solchen geschehen ist, die mit dem Inhalte des Buches im allgemeinen einverstanden waren, dass er die *Fragen über das Verhältniss des Wissens zum Glauben* und *des Erkennens und Fühlens zur Religion*, denen sie damals ein bloss theoretisches Interesse zugestehen wollten, zum Gegenstand einer so umfassenden Besprechung machte; sowie für einen noch grösseren Missgriff des Herausgebers, dass er die Kritik der Ansichten dreier Verstorbenen durch einen andern Verstorbenen in ihrem ganzen Umfange mittheilte.

In der That haben auch die beiden ersten Abtheilungen inzwischen einen bei weitem grösseren Leserkreis gefunden, als die in den Literaturzeitungen ihnen gewordene geringe Würdigung irgend erwarten liess*). Darum, und weil der vorliegende Band bestimmter auf *die* Seite der allgemeinen Fragen eingeht, welche in der letzteren Zeit am meisten besprochen ward, lässt sich hoffen, dass dem reichen Inhalte dieses Werkes endlich die volle Beachtung werde, auf die es vor vielen andern Schriften ähnlichen Inhaltes, die in den letzten Jahren erschienen sind, den gegründetsten Anspruch hat, und dass es dann auch den Einfluss ausübe, den der Verfasser davon erwartete.

Aber nicht nur diese Religionsphilosophie, sondern in noch höherem Grade das gesammte Wissenschaftsystem des Verfassers — die von ihm sogenannte *Wesenlehre***), auf deren Grundlage die in ersterer niedergelegten Ueberzeugungen beruhen — haben noch nicht die allgemeine Aufmerksamkeit erregt, noch nicht die prüfende Theilnahme gefunden, die ihnen in unserer Zeit der Entschei-

*) Da bereits der grösste Theil der Exemplare der *Kritik Jakobi's* und *Bouterwek's* abgesetzt worden ist, und da die *Kritik Schleiermachers*, wie Dieser selbst, ein noch grösseres Publikum haben dürfte, so ist die Auflage des vorliegenden Bandes verdoppelt worden.

**) Der Grund, warum der Verfasser diese Bezeichnung wählte, die sich mit einem einzigen Fremdworte nicht wohl wiedergeben lässt — die aber unter Anderm Das bezeichnet, was unter dem Namen einer *Realphilosophie* und eines wissenschaftlichen *Monotheismus* neuerzeit mehr und mehr als Bedürfniss zugestanden wird — ist angedeutet in meinem Vorberichte zu des Verfassers gleichzeitig erschienener *Philosophie der Geschichte.*

dung der höchsten menschheitlichen Angelegenheiten von Seiten Derer gebührt, die auf eine höhere Entwickelung und reinere Gestaltung des Lebens der Menschheit hinwirken.

Um dieses Missverhältniss wo möglich zu heben, sei mir hier eine kurze Hinweisung sowohl auf den Inhalt des vorliegenden Werkes, als auf einige Eigenthümlichkeiten der Wesenlehre vergönnt, wodurch die hohe Bedeutung von Beidem für die religionswissenschaftlichen Bestrebungen und für die religiöse Lebensentwickelung unserer Tage in klares Licht treten wird.

Indem der Verfasser eine genaue Durchprüfung des psychologischen, logischen und dialektischen Apparates von Schriftstellern zu Stande brachte, welche vorzugweise als Repräsentanten der verbreitetsten religiösen Denkweisen gelten können, und indem er von seiner Arbeit dabei alles rein Persönliche fernhielt, leistete er eine praktische Kritik der Ansichten, welche bisher im religiösen Leben die Geltung einer Vernunftpraxis erlangt haben, ohne solche zu verdienen. Es hat darum in diesem Werke auch alles Das die gründlichste Beurtheilung gefunden, was gewöhnlich als ein Gegenstand der Religionsphilosophie aufgefasst wird, besonders die bei der Mehrzahl der Gebildeten für vernünftig und religiös geltenden Ueberzeugungen und Ansichten von *Gott im Verhältnisse zur Welt*, von *Religion und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit*, von *menschlicher Freiheit*, von *Vernunftbestimmung* und *Unsterblichkeit*. Doch hat sich der Verfasser nicht auf die Kritik beschränkt; er hat, so weit Diess ausser dem höheren wissenschaftlichen Zusammenhange möglich war, den bekämpften und als irrig nachgewiesenen Meinungen seine wissenschaftlichen Ueberzeugungen entgegengestellt, oder da, wo die Ahnung des vorwissenschaftlichen Bewusstseins das Richtige getroffen und nur, um fruchtbarer zu werden, der wissenschaftlichen Laüterung bedurfte, diese zu geben sich bemüht. Der Titel: *theoretische und kritische Beiträge zur Religionsphilosophie*, welchen der Verfasser seiner Arbeit anfangs geben wollte, und welcher, abgekürzt in: *Beiträge*, im Texte derselben beibehalten ist, war jedenfalls zu bescheiden gewählt für ein Werk, in welchem die bisherige Religionsphilosophie durch die ihr gegebene

Begründung, Bestimmung ihres Begriffes, und Ausführung eine wesenliche Erweiterung ihrer Grenzen erfahren hat.

Eine ganz besondere Wichtigkeit für unsere Zeit erhält das Werk aber in Rücksicht auf den Zweck, für welchen dasselbe geschrieben ist. Die Lösung der im Obigen bezeichneten Fragen, welche seinen Hauptinhalt ausmacht, ist die nothwendige Vorbedingung für die Lösung einer andern Frage, die, an sich nicht neu, doch neuerdings wieder in den Vordergrund getreten, und die dermalen eine Kulturfrage geworden ist, insofern ihre Entscheidung bestimmend werden muss für die ganze Eigenthümlichkeit aller ferneren Lebensgestaltung: ich meine *die Frage über das Verhältniss des Positiven in der Religion zu der fortschreitenden Ausbildung und Verbreitung der höchsten wissenschaftlichen Erkenntniss.*

Vorzüglich dem Mangel an genügender Erörterung der vorhin berührten allgemeineren Fragen ist die einseitige und irrige Stellung zuzuschreiben, welche diese letzte Frage von Seiten Derer erfahren hat, die zuletzt darüber das grosse Wort führten, und wonach sie eine Frage geworden sein soll über den endlichen Sieg eines oder des andern von zwei Principen, — des wissenschaftlichen und des religiösen —, deren Vereinherrschaft im voraus für unmöglich anzunehmen beliebt ward. Niemals noch hat ein *selbständig* speculirender Philosoph die Wissenschaft für unverträglich mit der Religion erklärt. Die Versuche, die höchsten Wahrheiten der Religion zu laügnen und das Christenthum umzustossen, sind vielmehr von jeher das Ergebniss einer krassen Empirie, und wie diese selbst, eines krassen Glaubenszwanges gewesen. Der durch diesen verkümmerte Geist der Wissenschaft wollte Nichts mehr für ein Wirkliches anerkennen, was sich nicht mit den Sinnen fassen, mit den Händen greifen liess, weil man von der entgegengesetzten Seite ihm nicht erlauben wollte, geistig zu erfassen, wissenschaftlich zu begreifen, Was sich zwar nicht mit Händen greifen, aber doch im Glauben ahnen lässt. Und das Werk der philosophischen Speculation war es stets, und ihr Fortschritt ward mehrmals dadurch bezeichnet, dass sie zu Gunsten des ewig Wahren, auch des ewig Wahren der Religion, sich erhob und gegen den Atheismus protestirte. Es würde eine gänzliche Un-

regelmässigkeit des menschlichen Geistes bezeugen, wenn dieses Verhältniss in neuester Zeit sich umgekehrt hätte.

In dem Wissenschaftsysteme *K. Chr. Fr. Krause's* erhält *die Frage des Christenthums*, wie wir sie kurz nennen wollen, eine ganz andere Stellung. In seinem harmonischen Sinne, wonach er bestrebt war, dem Widerstreite zwischen den Forderungen des Ideales und den Gegebenheiten der zeitlichen Wirklichkeit durch einen Musterbegriff freier Lebenbildung eine Lösung zu geben, erfasste *Krause* dieselbe vielmehr folgendermafsen:

Wird die Menschheit im Alter des gereiften Selbstbewusstseins und der Vernunftbesonnenheit echter, vollkommener Wissenschaft und ebenso reiner, nach allen Grundlagen vollkommener Gottinigkeit (Religion) theilhaftig? — Oder muss sie dieser und jener entbehren?

Entspricht insbesondere die christliche Religion, wie sie jetzt ist, oder überhaupt, dem ***Begriffe vollendeter positiver Religion*** (welchen Begriff *Krause* wissenschaftlich begründet)? — *Oder enthält dieser Begriff Momente, welche im bisherigen Christenthume, oder im Begriffe des Christenthumes allerwege nicht enthalten sind?*

Sind ferner die Begriffe der absoluten Religion und der positiven Religion gleichumfassend, oder nicht? Und gibt es also im letztern Falle ein Nichtchristliches in der Religion, welches darum doch kein Widerchristliches ist?

In welchem Verhältnisse endlich steht auch die absolute, reine und die vollendete positive Religion zur ganzen Lebenaufgabe der Menschheit? Ist diese Lebenaufgabe als solche Religion, oder nicht? — in welch letzterem Falle sie insofern ein Nichtchristliches und sogar Nichtreligiöses, aber keineswegs ein Antireligiöses oder Antichristliches wäre.

Der Verfasser hat diese Fragen *im vorliegenden Werke* selbst nicht beantwortet, sondern nur deren Beantwortung vorbereitet. Dass seine Entscheidung aber in ganz anderm Sinne ausfällt, als in dem, welcher heutzutage für wissenschaftlich begründet ausgegeben wird, das geht für Jeden, der mit dem Geiste der Wesenlehre noch nicht vertraut ist, aus vielen Stellen seines Buches und schon aus dem in der Einleitung zur Kritik *Schleiermacher's* Gesagten deutlich hervor. —

Das Auffallende jener in der neusten Zeit hervorgetretenen antireligiösen Bestrebungen und eines, wie man

sich und Andern einbildet, wissenschaftlich begründeten Atheismus verschwindet, wenn man auf deren Entstehung sieht. In diesem neuen, abenteuerlichen Beginnen spricht sich kein ursprüngliches Denken aus, sondern nur die formale Consequenz, welche aus den schwachen Seiten der Lehren anderer, ursprünglich schöpfender Geister gezogen ward. — So verschieden die Denkweisen *Hegel's* und *Schleiermacher's* sind, so stimmen sie doch beide darin überein: dass ihnen die innere Einheit oder Consequenz der Wesenheit, und damit die Uebereinstimmung des Wahren und der ewigen Wissenschaft mit *allem* Wesenlichen, sowie die höhere Einheit des menschlichen Geistes über allen seinen einzelen Richtungen, und seine Uebereinstimmung mit dem Göttlichen über und in diesen Richtungen verloren geht. *Daher* kommt in Jener die Unterschätzung, in dieser die Ueberschätzung des Gefühles im Verhältniss zum Erkennen, und in dem Letzteren noch der Versuch zwischen Wissenschaft und christlicher Wissenschaft eine unhaltbare Gränze zu ziehen. *Darum* konnten Lehrgebaüde, die im Sinne ihrer Urheber eine Förderung auch des religiösen Lebens werden sollten, unter den Händen der Schüler sich ins gerade Gegentheil umkehren.

Jedenfalls ist dadurch klar geworden, dass *die absolute Philosophie in der schellingisch-hegelischen Ausbildung* und dass *die christliche Glaubenslehre Schleiermacher's* gänzlich unfähig sind, die wissenschaftliche Grundlage abzugeben, die das erste Bedürfniss des religiösen Strebens unserer Zeit ist. Der Rückhalt, welchen die genialen Urheber jener Denkweisen in einer tieferen Ahnung fanden, welche ihnen selbst die Consequenzen der in ihren Forschungen unterlaufenden Irrthümer verbarg, konnte nicht auf Diejenigen übergehen, denen die fremde Grundlage, in die sie sich hineinarbeiteten, blosse Manier ward.

Das Haltlose der *schleiermacherischen Denkweise* hat *Krause* in dem vorliegenden Bande unmittelbar angegriffen*). *Die schellingisch-hegelische Denkweise* hat er

*) Der vom Verfasser beurtheilte Text ist zwar in der zweiten Auflage des schleiermacherischen Buches vielfach verändert worden, aber „wie gross „auch der Unterschied zwischen beiden Ausgaben sein möge," — so erklärt *Schleiermacher* (Vorrede S. IV) selbst, — „so ist doch kein Haupt„satz aufgegeben oder in seinem eigentlichen Gehalte verändert worden".

dagegen in den beiden vorhergehenden Bänden in Schutz genommen, weil es sich darum handelte, Denkern, die für das Princip der Wissenschaft stritten, gegen solche Angriffe, die von Verächtern der Wissenschaft und Laügnern des wissenschaftlichen Principes ausgiengen, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Auch hatten weder *Schelling* noch *Hegel* zur Zeit als das vorliegende Werk abgefasst ward, sich bereits bestimmter über die Art ausgesprochen, wie sie ihre, nur ganz allgemein angedeuteten, religionswissenschaftlichen Sätze auszuführen gedächten. Trotz manchen gegentheiligen Anscheins hielt *Krause* sich nicht befugt, ihre Methoden für Irrwege zu erklären, bevor sie selbst bethätigt hätten, dass sie der Aufgabe absoluter Wissenschaftbildung nicht gewachsen seien. Es ist darum in diesem Werke beiden Denkern von ihm in gänzlich uneigennütziger Weise mehr Lob gespendet, und in sorgsamer Nachweisung guter Keime, die eine gesunde Entwickelung noch hoffen liessen, mehr Ehre angethan worden, als irgend von ihren eignen Anhängern. Aber eben darum wird für sie auch — nachdem in *Hegel's* inzwischen erschienener *Religionsphilosophie* das reinspeculative Element gar nicht zur Entwickelung gekommen, vielmehr dieselbe seitdem ein Ausgangspunkt für der Religion feindselige Bestrebungen geworden ist, und nachdem es jetzt nicht mehr zweifelhaft ist, dass in *Schelling's* sogenannter *positiven* oder *Offenbarungsphilosophie* die früher in, wenn auch noch unklarer, Ahnung erfasste Grunderkenntniss wieder verdunkelt ist — *Krause's Religionsphilosophie* nunmehr durch ihre ganze Ausführung für Beide eine thatsachliche Widerlegung. Es schien mir eine Pflicht des Herausgebers, Diess im Geiste des Verfassers ausdrücklich zu erklären — wie Dieser es, wenn er noch lebte, selbst thun würde — und dadurch seine eigne Bevorwortung eines von ihm zum Druck gänzlich vollendet hinterlassenen Werkes nach dem Bedürfnisse der Zeit, in welchem dasselbe erscheint, weiter auszuführen.

Noch schärfer tritt der Unterschied hervor zwischen Dem, was *Hegel* und *Schelling* zu geben vermochten, und Dem, was sich der Verfasser als absolute Religionsphilosophie dachte, zumal durch Das, was Dieser in zweien seiner Hauptwerke: *den Vorlesungen über das System der Philo-*

sophie (Göttingen, 1828), und dem: *Geist der Geschichte der Menschheit*, Band I., (Göttingen, 1843) seiner Grundlage nach ausgeführt hat. Es sei mir daher vergönnt, kurz anzuführen, Was diese Werke in Beziehung auf Religionsphilosophie Neues oder Wichtiges enthalten.

Die Grunderkenntniss, auf deren Bedürfniss *Schelling*, wie er jetzt selbst eingesteht, eigentlich nur hinwies, und die er nur als eine Denknothwendigkeit und nur abstrakt und mittelbar, als Verneinung der Endlichkeit, erfasste, erscheint in der *Wesenlehre* in ganzer, voller Wesenheit, und tritt danach in das wahre Verhältniss zu dem wissenschaftbildenden Geiste. Schon die bejahige, wesenhafte Bezeichnung der Grunderkenntniss durch *Krause* als: *Erkenntniss des Einen selben ganzen Wesens*, das in Beziehung zur Welt als *Urwesen* erkannt wird — zeichnet die *krause'sche* Auffassungsweise vor der *schellingischen* aus, in der nur einzele Wesenheiten und Beziehungen bezeichnet sind, z. B. Absolutheit, Indifferenz, Identität. *Krause's* Verfahren hat für die wissenschaftliche Methode zunächst den Erfolg, dass nicht die Aufgabe ist: die Grunderkenntniss in Uebereinstimmung mit der Vernunft und mit dem Denkgesetze nachzuweisen, sondern umgekehrt: das Denkgesetz und die Vernunft zu erklären und zu rechtfertigen durch die Grunderkenntniss, „*die Wesenschauung*" und durch „*Wesen*," Gott, Der in ihr, wie im Gottgefühle und im reinen Wollen und Thun des Guten, dem endlichen Geiste wesenhaft verbunden, und insofern in ihm gegenwärtig, ihm offenbar ist (d. h. in ewiger, von der Wesenheit des endlichen Vernunftwesens unzertrennlicher, die Vernunft als solche begründender Weise geoffenbart ist). Es wird also eine Begründung der menschlichen Wissenschaft über dem menschlichen Denken hinaus auf dem höheren Grunde der Wesenheit überhaupt und des höheren göttlichen Denkens insbesondere geleistet, dadurch aber ein Ausweg gezeigt, auf welchem das Wahre, was in dem einseitigen Rationalismus sowie das Wahre, was in dem einseitigen Supernaturalismus geahnt ist, gerettet wird und zu vereinter Anerkenntniss kömmt. *Krause* hat ausserdem das Verdienst, die Grunderkenntniss, deren Möglichkeit von den Einen gelaügnet und die von Andern für ein Vorrecht des Genies ausgegeben wird, oder noch Andern so-

gar der Anhalt eines wissenschaftfeindlichen Mysticismus wird, allen Denen näher gebracht zu haben, welche die göttliche Wahrheit mit ungetheilter Begeisterung für das als Pflicht erkannte Gute hinzunehmen vermögen. Die *wirkliche Erfassung* des Principes, das Erwachen des endlichen Wesens zum Lichte des höheren Wesenbewusstseins, ist nach *Krause* kein alleiniges Werk des endlichen Geistes; sondern wie die *ewige Befähigung*, so hat die *zeitliche Erkräftigung* ihren ersten und mächtigsten Grund in Gott Selbst, Der Sich dem Menschen in dessen Vernunftanlage und Vernunftgebrauch allgemein und individuell offenbart. Aber der Mensch muss durch eine genaue Analyse des Selbstbewusstseins, durch eine Orientirung in dem ihn umgebenden Wesenlichen die Verwirrung des vorwissenschaftlichen Bewusstseins lösen und die Nebel des Geistes zerstreuen, welche seinem Auge das in ewiger Klarheit durch alle Zeit leuchtende Himmelslicht verbergen, wenn er dafür fähig werden soll, dass durch das Erblicken desselben die Harmonie der göttlichen Wesenheit auch an ihm sich verwirkliche. Zu dieser Analyse des Bewusstseins nun hat *Krause* in seinem *analytischen Haupttheile der Wissenschaft* eine allgemeingültige Anleitung gegeben.

Wer die grossen Bewegungen sich vergegenwärtigt, die in allen Zweigen des menschlichen Wissens durch *Schelling's* anfängliche *Ahnung* des wissenschaftlichen Principes hervorgerufen worden sind, dabei aber auch berücksichtigt, auf welche Irrwege das ihr noch anhaftende Unklare und Theilirrige geführt hat, Der wird einsehen, als welch mächtiges Organ des wissenschaftlichen Fortschrittes eine *völlig klare und wissenschaftlich genaue Erfassung* desselben Principes sich dereinst geltend machen wird. Die Hoffnungen, die in dieser Beziehung seit langem von den Freunden der Wissenschaft gehegt wurden, gehen durch den treuen Forscherfleiss *Krause's* bereits in Erfüllung.

Was *Schelling*, weil er es zu leisten nicht vermochte, der Speculation selbst abtrünnig machte, Das ist in der Wesenlehre geleistet: — *die wissenschaftlich klare Erfassung Dessen, was in der Ahnung des vorwissenschaftlichen religiösen Bewusstseins als die* P e r s ö n l i c h k e i t G o t t e s *bezeichnet wird.* *Schelling* konnte von den sogenannten metaphysischen zu den persönlichen oder moralischen und

theologischen Eigenschaften Gottes den Fortgang nicht finden, weil ihm auch die wesenhafte und bejahige Erkenntniss der metaphysischen mangelte. An ihrer Statt hatte er bloss vom Endlichen abstrahirte und unbefugt hypostasirte Begriffe aufgestellt. Da er Diess später einsah, bei seinem Mangel analytischer Vorbereitung aber sich nicht auf reinspeculative Weise zu helfen wusste, so zog er es vor, eher noch überhaupt auf die reine Speculation zu verzichten, als auf die religiöse Ahnung, die sein Gemüth erfüllte. Aber durch diese, von einer gänzlichen Verseichtigung seines wissenschaftlichen Denkens zeugende Wendung und durch die weiteren Zugeständnisse, die er zugleich dem unwissenschaftlichen Geiste machte, wird wahrlich selbst dem religiösen Streben der Menschheit nur Abbruch gethan. *Schelling's Philosophie der Mythologie*, die seiner Absicht nach ein analytischer oder regressiver Theil, eine genetische Entwickelung des religiösen und positivwissenschaftlichen Principes und eine genügende Einleitung in die Wissenschaft selbst sein soll, ist aber, auch sofern sie die Kritik der Alterthumsforscher sollte bestehen können, doch nur ein Kapitel aus der angewandten Philosophie der Geschichte, welches *die* Erkenntniss schon voraussetzt, zu welcher *Schelling* dadurch gelangen will.

Dem von einer mehr oder minder klaren Ahnung des Principes beseelten Denker begegnen die leitenden Grundgedanken in jedem Gebiete der Wesenheit, in welches er betrachtend sich versenkt, und führen ihn zu seinem Ausgangspunkte zurück. Der Weg von der Gottahnung durch die Welt und wieder zurück ist ein unendlich vielfacher, und es ist eine belehrende Aufgabe der Wissenschaft, den göttlichen Grundwesenheiten folgend, durch deren jede eine Hauptrichtung dieses Ergehens bestimmt wird, diese Unendlichkeit zur Erkenntniss zu bringen. Für *eine* dieser Hauptrichtungen, nach der Kategorie des endlichen werdenden Bewusstseins, hat *Schelling* Vorarbeiten geliefert. Er hat es den philosophischen Geschichtforschern erleichtert, in den Phantasiegebilden der Theogonien die Ahnung göttlicher Grundwesenheiten wiederzufinden und in ihrem allmählichen Auftreten ein geistig-organisches Entwickelungsgesetz anzuerkennen. Aber für den analytischen Weg zum Princip ist damit so wenig etwas gewonnen als für die

speculative Theologie oder, wie es Schelling nennt, den Monotheismus. Seine sogenannte Genesis des positiven Principes kann keinen Aufmerksamen taüschen, und *Schelling* selbst konnte durch sie nicht zum Principe der Wissenschaft gelangen; sie ist kein natürlicher Weg, sondern eine nachträglich angelegte, aber ungangbare künstliche Brücke. Das neuere, sogenannte positive Princip *Schelling's* selbst aber ist nicht minder eitel. In wissenschaftlicher Hinsicht ist es eine unfruchtbare Abstraction und, in dem von *Schelling* selbst bekämpften Sinne, einseitig rationalistisch; in religiöser Hinsicht aber ein blosser Anthropomorphismus. Keinem besonnenen Forscher hätte es einfallen können, dass in der Zurückführung der Verkehrtheiten des polytheistischen Bewusstseins auf die Gemeinbegriffe des vorwissenschaftlichen Bewusstseins, in welchen sie sich noch bis heute zur Plage des Menschengeschlechtes fortgesetzt haben, eine ganz besondere und neue Offenbarung Gottes zu suchen sei.

Für *Krause* trat die Schwierigkeit, an welcher *Schelling's* Speculation scheiterte, nicht ein. Denn seine Erfassung der Kategorien war keine durch den Entleerungsprozess der gewöhnlichen Abstraction erlangte; er hatte sie vielmehr gewonnen durch die Vertiefung einer echten Analysis in die, in den endlichen Dingen nur begränzt erscheinenden, ihrer aller gemeinsamen Grund bildenden an sich nicht endlichen Wesenheiten. Für *Krause* gieng der *wesenliche Gehalt* nicht verloren, während er den Blick über dessen innere und aüssere Begränzungen erhob. Dasjenige Unendliche, was auch in dem Endlichen jeder Art, wenn auch in eigenthümlichen Begränzungen, noch wirksam ist, ward von ihm als das Ursprüngliche und Ganze der Art erkannt, welches es abgesehen von den Gränzen ist, und dadurch geleitet gelangte er zur Anerkenntniss des unbedingt Ursprünglichen und Ganzen, welches über allem mit Artgränzen Behafteten erhaben ist. Indem *Krause* z. B. auf das *Wesenliche* des Selbstinneseins, des Erkennens, Fühlens und Wollens, sein Augenmerk hatte, musste er finden, dass dieses selbst im endlichen Vernunftwesen keineswegs ein durchaus endliches sei. Das vernünftige Denken, Empfinden und Wollen zeigte sich seiner aufmerksamen Forschung als ein dem Endlichen *als solchem* nicht

Angehöriges, sondern *in ihm vorhandenes Urwesenliches, seine endliche Wesenheit als solche Ueberschreitendes, aus ihr Unerklärliches.* Damit aber war die Aufforderung gegeben, den Blick zu eröffnen für *das Ganze des Inneseins*, zu dessen *Theilerfassung* die Selbstbetrachtung bereits geführt hatte, und durch welche sie *über sich hinaus* gekommen war. Mit andern Worten, es war die Möglichkeit gegeben, von der *göttlichen* Vernunft *in* uns ausgehend die *göttliche* Vernunft *über* und *ausser* uns anzuerkennen oder in ihr unser selbst und unseres Gehaltenseins in ihr uns bewusst zu werden. — In ähnlicher Weise wurden von *Krause alle* göttlichen Grundwesenheiten erfasst als „Theilwesenschauungen" in der „Einen ganzen Wesenschauung", die *aus* dem Endlichen nicht abstrahirt (daraus abgenommen) werden können, sondern, nachdem sich der Geist, in Abstraction (im Wegsehen) vom Endlichen, zu ihnen erhoben hat, vielmehr dem Endlichen zur Erklärung dienen, und als die Kategorien auch alles endlichen Denkens sich erweisen.

Von solch wesenhaften und inhaltvollen Grunderkenntnissen geleitet, vermochte denn *Krause ein Wissenschaftsystem* zu bilden, *in welchem alle die Ideen, welche den Grundbestand einer jeglichen religiösen Ueberzeugung bilden, nicht nur anerkannt sind, sondern in grösserer Klarheit erscheinen, und in welchem die Idee der Religion selbst zuerst ihre richtige Stelle einnimmt und als eine viel reichere erscheint, als sie den bisherigen religiösen Lehrbegriffen nach ist.* Und Das gerade ist es, was der Wesenlehre in unsrer Zeit und in Rücksicht auf die im Obigen bezeichneten Fragen eine ganz besondere Wichtigkeit verleiht, und sie der Prüfung aller Derer werth macht, welchen religiöse Erkenntniss und Lehre ein Beruf ist. Bei ihr tritt als *innerster Kern*, als *Grund aller Wissenschaft* auf, Was den Mystikern unter dem Namen des *Centrums* eine Abmahnung von der Philosophie ist; weil sie wähnen, es dadurch zu erreichen, dass sie auf ein streng vernünftiges Denken verzichten.

Wenn bei *Hegel* das vollendete Wissen als eine Ueberwindung des religiösen Bewusstseins und dieses selbst als eine niedere Stufe dargestellt wird, so erscheint *die Vernunfterkenntniss* durch die Erklärung, welche *Krause*

ihr gibt — wonach sie *eine Gegenwart des Göttlichen im Endlichen und ein Hingeben des Endlichen an das Göttliche* ist — selbst als *ein wesenlich religiöser Akt.* Bei *Krause* wird weder die Ursprünglichkeit und Ebenbürtigkeit der *Wissenschaft* und der *Religion,* noch deren theilweise wechselseitige Abhangigkeit verkannt. Beide erscheinen bei ihm als *völlig harmonische Wesenheiten.*

Die Religion ist *Krausen* nicht bloss eine Heilsanstalt für ein sündiges Menschengeschlecht, sie ist ihm eine ewige, göttliche Idee; sie ist nach ihm zuerst etwas Reingöttliches und Ueberweltliches, eine Wesenheit Gottes selbst, an welcher die endlichen Wesen *nur untergeordneten* Antheil nehmen. Die Religion ist darum auch für den Menschen etwas Ursprünglicheres als sein Erlösungsbedürfniss aus den von ihm nicht vermiedenen Folgen seiner Weltbeschränktheit. — Die gewöhnliche beschränktere Bestimmung der Begriffe der Religion und der Religionswissenschaft konnte in einem Systeme nicht Statt finden, welches auch für die Sünde und das Uebel, *deren wirklichen Bestand es in der ganzen Bedeutung des Wortes erkennt,* nicht die gewöhnliche Erklärungsweise bedarf, sondern welches bei Auflösung der scheinbaren Widersprüche gegen die Wesenheit Gottes, die im Vorhandensein des Uebels Vielen zu liegen scheinen, ebenso den reinphilosophischen Standpunkt bewahrt als bei Erfassung der göttlichen Ideen selbst. Ob *das Uebel und das Böse auf dieser Erde* durch einen Sündenfall in höheren Gebieten des Lebens hervorgerufen ist, Das kann auf speculativem Wege nicht entschieden werden. Wenn die Speculation aber schon aus ewigen Gründen die *Möglichkeit* des Uebels und des Bösen im Allgemeinen erklärt, so hat sie zwar die *Wirklichkeit desselben auf Erden* damit nicht erklärt, sie hat aber schon durch die Gedankenreihen, welche sie in Wirklichkeit gerufen, *den thatsachlichen Beweis* geliefert von einem höheren und umfassenderen Gebiete, dem wir eben auch im Zustandebringen solcher Gedankenreihen angehören, und damit von einem dem fraglichen *Falle* nicht unterworfenen, durch ihn nicht alterirten Theile unserer Wesenheit; während die blosse Erklärung eines *zeitlichen* Anfanges und einer *zeitlichen* Verursachung des Uebels und des Bösen auf dem, wenn auch noch so gros-

sen, dennoch beschränkten (nur endlich-unendlichen) Lebengebiete dieser Erde, — worauf der Versuch einer Erklärung des Uebels und Bösen in den religiösen Lehren sich beschränkt —, auch falls sie wirklich geleistet wäre, immer noch die Frage nach *der ewigen* Begründung, nach *der wesenlichen Möglichkeit* übrig liesse. — Auch die Ahnung einer tiefen Wahrheit in der Lehre von der Erbsünde erhält ihre Aufklärung und Würdigung durch die wesenlehrliche Philosophie der Geschichte. —

Nicht bloss das Verhältniss Gottes zur Welt — wonach die Welt zwar *ein in Gott wesenhaft Gesetztes* ist, in Uebereinstimmung mit der Lehre der Bibel, aber *zugleich auch ein Unteres gegen Gott, Der da als Urwesen, als lebendiger Gott und als weise, liebende und gnädige Vorsehung frei über ihr waltet* —, sondern auch *die göttliche Wesenheit* selbst kommt zu klarerer Ahnung schon durch *Krause's* analytischen Theil. *Gott ist ein Geist* — diese Wahrheit muss von Denen missverstanden werden, die den Begriff des Geistes nur auf dem Wege der Abstraktion (Verallgemeinerung) von einem wirren und theilweis irrigen Begriffe ihres eigenen Geistes erlangt haben. *Krause* zeigt uns, wie auch die Natur ein Geist ist. Sie ist nehmlich eine eigenthümlich begränzte Art einer und derselben höheren geistigen Grundwesenheit, von der auch der Menschengeist eine, nur anders begränzte, eigenthümliche Art ist, indem in Natur und Menschengeist das ihnen gemeinsame Höhere sich theilt. *Krause* zeigt, wie überhaupt alles wahrhaft Wesenliche Theil hat am Geiste, und erweist die Nothwendigkeit, den in dieser Art erweiterten und erhellten Blick zu erheben zu dem Einen Urgeist selbst, der da kein Geist ist wie unser Geist, kein Geist wie der Naturgeist, aber Ein höherer, in der ewigen Freiheit Seines ewigen Seins und Lebens die Gränzen und die Artverschiedenheit des endlichen Vernunftgeistes und des Naturgeistes Seiner eigenen Wesenheit gemäss setzender, bestimmender und in Vereinigung lösender Geist. Dadurch aber, dass die Natur in Folge dieser Betrachtung selbst als ein der Gottheit verwandtes Wesen, als ein Geist aus Geiste geboren, erscheint, wird der endliche Vernunftgeist, der sich vorher über die Natur erhaben wähnte, in seine Schranken zurückgewiesen und es

eröffnet sich wieder ein Verbindungsweg zu dem gemeinsamen Urwesenlichen, den ihm sein Dünkel verschlossen hatte.

Der Dualismus ist bei *Krause* überwunden, nicht etwa durch blosse Nichtbeachtung des einen Gliedes des Gegensatzes, der andern Denkern zur Verkennung der höheren Einheit Veranlassung ward, sondern durch eine bestimmtere Erfassung Beider nach Wesenheit und Gränzen. Was in früheren Systemen Zweifel erregte gegen die Idee der höheren Einheit, Das erscheint bei *Krause* vielmehr als eine Bestätigung und Erfüllung derselben. Auf dieser Grundlage kann Gott zuerst ganz als das gute Urwesen verstanden werden, und es wird danach das Irrige berichtigt in den gewöhnlichen Ansichten von dem Verhältnisse Gottes zu *dem* Theile des im Leben der Menschen werdenden Uebels, den man gewöhnlich mit dem unklaren Namen *göttlicher Schickungen* bezeichnet. Zugleich wird der Ursinn des *Gebetes* und der religiösen Geselligkeit, des sogenannten *Gottesdienstes*, sowie der *Begriff der religiösen Verpflichtung der Menschheit* nicht nur in ihrem noch unreifen Leben, sondern *am meisten in ihrer Entwickelungsreife* philosophisch nachgewiesen. Durch die philosophische und geschichtliche Begründung der *Idee eines Reiches der gottinnigen Menschheit* aber in einem allgemeinen und alloffnen *) *Menschheitbunde* wird die Anleitung gegeben zu lebenkunstlicher Vorbereitung des von *Jesus* verkündigten *Reiches Gottes*, dessen Hoffnung auf wissenschaftlicher Grundlage neu belebt wird.

Es ist schon im Obigen ausgesprochen worden, dass *Krause* auch die *Idee der positiven Religion* wissenschaftlich begründet hat. Diess war aber nicht möglich ohne auch der *Idee individueller Offenbarung Gottes* ihre wissenschaftliche Begründung zu geben. Beides aber setzte volle Klarheit über die allgemeinsten Grundwesenheiten voraus, und nur durch eine solche konnte es *Krause'n* gelingen, ebenso: die Begriffe der *ewigen* und der *zeitlich-individuellen* Offenbarung Gottes festzustellen, als: genaue

*) *Alloffen*, — weil seine ganze Wirksamkeit eine offene ist, weil alles Geheimthun schon durch seinen Begriff ausgeschlossen ist und weil er *allen Menschen* als solchen, also abgesehen von ihren verschiedenen Erkenntnissstufen und Glaubensmeinungen, zur Theilnahme an seiner Thätigkeit *offensteht*.

Kriterien aufzufinden zu Beurtheilung aller wirklichen oder angeblichen individuellen Offenbarungen Gottes und der auf solche gegründeten religiösen Lehrbegriffe. Wie nun *Krause* durch eine genauere Bestimmung der Kategorie der Seinheit zu einem Organismus von untergeordneten Kategorien der einzelen Seinarten, und durch Unterscheidung des Ewig-Allgemeinen und des Ewig-Individuellen in der Wesenheit zunächst auch zu klarer Erfassung der ewigen Durchdringung von Beidem in der Idee des ewigen Lebens Gottes gekommen, Das kann nur in strengwissenschaftlichem Zusammenhange eingesehen werden. Wohl aber lässt sich auch für das gewöhnlich gebildete Denken eine verständliche Andeutung davon geben, wie — aus der Idee der göttlichen Einheit, nach der Fülle ihrer Grundwesenheiten, welche uns *Krause's* Forschung erschliesst, und aus der Erfassung des Lebens als göttlicher Wesenheit — auch die Wesenheiten der individuellen Offenbarung Gottes und des Positiven in der Religion sich ergeben.

Die göttliche Einheit, so führt *Krause* in dieser Beziehung aus, spiegelt sich in den endlichen Vernunftwesen und in deren nach göttlichen Gesetzen sich entfaltendem Leben nicht bloss als *allgemeine Wesenheit*, sondern ausserdem auch in *ureigenthümlicher Bestimmtheit* (individueller Wesenheit). Die reine Vernunft, welche die Wahrheit nach ihrer allgemeinen Wesenheit, als ewige Idee erfasst, ist darum auch weder die einzige Kraft des Menschen, noch die einzige wirkende Macht der Geschichte. Ihr gegenüber stehen und im Einklang mit ihr wirken: der Sinn für das Schöne und die Liebe des Guten, oder als Eins gefasst: der Sinn für das Individuelle überhaupt. Dieses *Individuelle* nun ist zwar selbst ein Unendliches und ein Organismus unendlicher Abstufung, und insofern Gegenstand einer Vernunftidee; aber dennoch ist es in seiner innersten Vollendung und Fülle dem abstracten Denken ewig unerreichbar, und nur durch den in sich einigen, persönlichen Geist, der über seinen einzelen Kräften, also auch über dem abstracten Denken besteht, wird dasselbe mit seinem Gegensatze, dem *Allgemeinen*, in ein lebendiges Ganzes, in die fortlaufende Geschichte verflochten. Durch das innige Anschliessen der Menschheit aber an die Personen ihrer Wohlthäter, welches ein Grund-

wesenliches aller positiven Religionsbegriffe ist, werden die Schranken anerkannt, denen die, nur die *allgemeine* Seite der göttlichen Wesenheit erfassende, reine Vernunft, an sich selbst und in Rücksicht auf die andere, *individuelle* Seite der göttlichen Wesenheit, bei ihrem Eingehen in den Prozess des Lebens unterworfen ist. Die reine Vernunftwahrheit oder die *ewige* Offenbarung Gottes *an* den menschlichen Geist und *durch* diesen ist zwar ein Gemeingut, zu welchem der Zugang einem Jeden in seiner Vernunftanlage gegeben ist. Aber für das wirkliche Aufleuchten dieser ewigen Offenbarung im Bewusstsein und in der wissenschaftlichen Erkenntniss der Menschen, für ihr Fruchten im Leben der Menschheit, sowie besonders auch für die Erkenntniss und die Aufnahme der wesenlichsten Wahrheiten und der göttlichen Fingerzeige oder Mahnungen ist in jeder sich neu eröffnenden Lebenstufe durchgreifendes Lebengesetz: dass diese Wahrheiten stets zuerst von Einem oder einigen Wenigen eingesehen und mitgetheilt werden, ehe sie in die Geistesatmosphäre übergehen und Gemeingut aller Denkenden werden. Denn ein noch allgemeineres Gesetz, das sich aus der Wesenheit des Individuellen und dem organischen Charakter alles Wesenlichen ergibt, ist es: dass die Menschen mit verschiedenen Voranlagen und Lebenberufen geboren werden. Und solange diese ewigen Gesetze ihre Kraft behalten im Leben der Menschheit, wird es sich auch als ein weiteres Gesetz geltend machen: dass diejenigen Menschen, denen die Wohlthat ward, durch die Vorberufenen ihres Geschlechtes zur Erkenntniss der Wahrheit und zum Wollen des Guten angeleitet zu sein, — gegen Diese eine Dankbarkeit, eine besondre Werthschätzung empfinden und in ihrem ganzen Sein sich ihnen anschliessen. Dieses *Anschliessen an die leitenden Persönlichkeiten* findet in *allen* Gebieten des Lebens statt, und kein geselliges Werk kann ohne dasselbe gedeihen. Ein ungebundenes Gleichstehen der mitwirkenden Personen ist nur der vorwaltende Charakter der Wissenschaftforschung; der vorwaltende Charakter geselliger Kunstbethätigung aber, am meisten geselliger Uebung der Lebenkunst, ist freie organische Unterordnung Aller unter die Leitung Eines, der der Meister des Ganzen ist. Und es wird dieses Anschlies-

sen im Laufe der Zeit nur dann ein unbefugtes und lebenhemmendes, wenn durch ungenaue Scheidung Dessen, was dem ersten Begründer, und Dessen, was späteren Fortführern und Bereicherern einer geschichtlichen Stiftung eigenthümlich gehört, das Verdienst der Letzteren verkannt und, durch eine missverstandene Dankbarkeit gegen den Ersteren, dessen Verdienst geschichtwidrig idealisirt und endlich dem Kreise wirklicher Möglichkeit gänzlich enthoben wird. Das *Positive* aller Gebiete des Lebens, so auch das *Positive der Religion* ist kein der Vernunftwissenschaft Unzugängliches, oder gar durch sie Ausgeschlossenes und Aufgehobenes, sondern nur ein von ihr bisher nicht gehörig Gewürdigtes. Es ist *dasselbe Wahre*, zu dessen *abstrakter* Erkenntniss die Vernunftwissenschaft führt, — in *individueller* Erfassung seiner lebendigen und lebenbildenden Durchgestaltung. Es ist nicht mehr die göttliche Wahrheit überhaupt, sondern diese Wahrheit in ihrem endlichen Werden. Wenn der eigenthümliche Reiz, wenn die Liebwürdigkeit, die das Gepräge jedes reinen gottinnigen Strebens und einer edlen Hingebung für das ganze Geschlecht sind, dem Erforscher und Verkünder heilbringender Wahrheiten als himmlische Ausweise, als wirkliche Ausflüsse der Gottheit, Eingang verschaffen in die Herzen der Menschen, dass diese ihm vertrauend entgegenkommen, dass sie sein Denken, sein Fühlen und Wollen sich aneignen, und in *seiner* Erscheinung *ihr eignes* innerstes Wesen erschlossen finden: so ist diese doppelte Bewährung des *allgemeinen* Wahren in der *bestimmten Stufe* des Lebens und der Persönlichkeit nur die Wiederholung Dessen, was die begriffliche Erkenntniss auf einer weniger bestimmten Stufe ist; — es ist eine *weitere* oder *fortgesetzte* Offenbarung Gottes an die Vernunft und im Leben der Vernunft, sowie das allgemeine Wahre, die Vernunftidee, eine *erste*, noch nicht in den Kreis lebendiger Bestimmtheit eingegangene Offenbarung Gottes an die endliche Vernunft oder im ewigen Wesen der Vernunft ist. Und der von der Ahnung oder der Erkenntniss eines selbstbewussten, die Welt als Vorsehung leitenden und liebenden Gottes geführte religiöse Mensch wird sich dieses heiligen Verhältnisses bewusst und davon selig erfüllt. Der *Lehrer der Wahrheit*, der am besten weiss, wie we-

nig es in seiner Macht steht und wie es für ihn oftmals nur ein günstiges Geschick ist, ob seine Worte anklingen in den Herzen der Menschen, oder ob sie spurlos verhallen, — und andrerseits *der Hörer der Wahrheit*, der, seiner Schwäche bewusst, sich eingesteht, dass nicht seine endliche, sondern die ihr vereinte göttliche Kraft es ist, die in ihm die Erkenntniss der Wahrheit wirkt, und die ihm die Kraft gibt, an ihr festzuhalten, — *sie Beide* geben gleicher Weise Gott die Ehre. — Die Offenbarungstheorien haben darin Recht, dafs sie als wesenliches Erforderniss und als Anfang der positiven Religion den *Glauben* bezeichnen. Sie irren nur, wenn sie einen *blinden* Glauben, ein Blindvertrauen an den Stifter oder an die Urkunde des Bekenntnisses verlangen. Denn sie begeben sich damit selbst des echten Glaubens und des Kriteriums der Wahrheit ihres eignen Glaubens. *Der echte Glaube* ist, wie *Krause* in dem vorliegenden Werke ausgeführt hat, vielmehr *ein schauender.* Er ist die Gewissheit Dessen, was man nicht sieht, durch Das, was man sieht. Und das Vertrauen zu dem Lehrer und Führer ist nur dann das rechte, wenn es sich auf das *fortgesetzte Erkennen seiner bleibenden Vertrauenswürdigkeit* gründet. — Für den Menschen und die Menschheit, die zu diesen Einsichten gelangen, gewinnt das Geschichtliche ein eigenthümliches Interesse. Eine geschichtliche Thatsache hat fortan nicht bloss Werth als solche, als Gegenstand der Wahrheit, sondern durch ihren geschichtlichen Zusammenhang wird sie dem Menschen, der darauf baut, auch eine Gewähr der Zukunft Dessen, was er baut. Denn er wird an ihr gewiss, dass er nicht gegen das Gesetz der Einheit verstösst, welches als ein Abbild der göttlichen Einheit auch in der Geschichte sich bewährt. Er wird befähigt, die Geschichte der Menschheit auch nach der Beziehung zu erfassen, wonach sie in dem vorerklärten Sinne eine fortlaufende individuelle Offenbarung Gottes ist. Sein Forschen wird ein in höherem Sinne wissenschaftliches, eine wahre *historische Speculation*, er selbst aber innerhalb wissenschaftlicher Gränzen wahrer Prophet.

Durch das Gesagte ist die Wesenheit der individuellen Offenbarungen Gottes keineswegs auch nur dem Begriffe nach erschöpft, sondern nur eine einzele wesenliche

Beziehung derselben anerkannt. Aber im streng wissenschaftlichen Zusammenhange der *Wesenlehre* finden auch die höheren Gebiete der göttlichen Wesenheit und des göttlichen Lebens, welche Gegenstand individueller göttlicher Offenbarung sind, ihr Anerkenntniss und, soweit es im Bereiche der Wissenschaft liegt, ihr Verständniss; ebenso auch die besonderen Arten *göttlicher Verheissung*, von welchen im Vorhergehenden nicht die Rede war, deren ahnungweise Erfassung aber einen Theil der positiven Glaubenlehren ausmacht.

Wegen alles Uebrigen, was über die Wesenlehre sowie über ihr Verhältniss zu jener Frage des Christenthumes zu sagen mir an der Zeit scheint, muss ich theils auf meinen Vorbericht zu den gleichzeitig versandten Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte verweisen, theils auf eine eigne Schrift, mit deren Ausarbeitung ich soeben beschäftigt bin.

Indem ich nun schliesslich das vorliegende Werk, das den Denkenden aller Stände gewidmet ist, insbesondere noch den Religionslehrern aller Parteien empfehle, thue ich es in der Ueberzeugung, dass darin eine bisher noch fehlende Vorbedingung gegeben ist für die höhere Entwickelung des religiösen Lebens, welche durch alle Erscheinungen der Zeit sich ankündigt und von der grossen Anzahl Derer sehnlich erwartet wird, die in den heutigen, hinter den Fortschritten der Wissenschaft zurückgebliebenen, dogmatischen Auffassungen der christlichen Religion keine Befriedigung wesenlicher Geistesbedürfnisse mehr finden. *Krause*, der aus der christlichen Theologie ein Studium gemacht hatte*) und dem auch die Kenntniss anderer religiösen Lehrbegriffe nicht abgieng, war sich bewusst, durch Ausbildung seiner Religionsphilosophie einen weiteren Schritt gethan zu haben zur dereinstigen Begründung einer einigen religiösen Gemeinde aller Menschen

*) Nur Wenigen dürfte bekannt sein, dass *Krause'n* bald nachdem er sein theologisches Examen gemacht hatte, eine Stelle im Consistorium zu Altenburg angeboten ward, die er aber ausschlug, um ganz der Wissenschaft leben zu können. Eine Anzahl Predigten, die er als Candidat der Theologie gehalten hatte, findet sich unter seinen Handschriften.

auf Erden, die auch zuerst eine im eigentlichen Sinne des Wortes *katholische* sein wird, weil sie für alle Seiten und Richtungen der religiösen Ausbildung das Recht des Daseins zur Anerkenntniss bringt und sie alle in Einer gemeinsamen höheren Ueberzeugung zu vereinigen weiss; ebenso aber zuerst die vollendet *protestantische*, weil sie gegen alle *unbefugte* Einmischung der Person oder der Meinung Dritter in das religiöse Verhältniss des Menschen zu Gott, welches zuhöchst ein unmittelbares ist, sich verwahrt.

Theologen und Philosophen, die durch ihre kritischen Arbeiten Vielen Autoritäten geworden sind, haben Religion und Wissenschaft, Andre wenigstens Religion und Christenthum für fernerhin unvereinbar erklärt. Durch *K. Chr. Fr. Krause's* philosophische Lehre aber erscheinen Wissenschaft, Religion und lebendiges Christenthum in bleibendem innigen Bunde.

Schon indem *Krause* die Bestimmung der Menschheit als einen Gliedbau verschiedener, sich wechselbedingender Lebenaufgaben erfasst und die Gesetze ihres allmählichen Werdens und ihrer Durchführung im Leben darlegt, führt er zu einer Ueberzeugung über die Art und Weise und über das Ziel der religiösen Fortbildung der Menschheit, die von derjenigen sich wesenlich unterscheidet, von welcher die erwähnten Kritiker ausgehen, ja die derselben in Vielem geradezu entgegengesetzt ist.

Die *Höherbildung* der Religion darf nach den Grundsätzen der Wesenlehre ebensowenig als die *Religion* selbst bloss oder zumeist als das Werk der Erkenntniss angesehen werden. Auch ist die Wissenschaft zwar eine erstwichtige, aber nicht die einzige Bedingung ihres Gedeihens. Die Religion und ihre Höherbildung sind vielmehr das Werk des ganzen Menschen und der geselligen Menschheit. Die Wissenschaftforscher können und sollen über das religiöse Bewusstsein ihrer Zeitgenossen ernsten, heiligen Sinnes wachen und zur rechten Zeit mit Weisheit es tiefer erwecken und es pflegen; aber sie sollen nicht unverständige Dränger und Störer sein des an der Sonne der Wissenschaft mit innerster Freiheit sich bildenden Lebens. Schon bei der Wissenschaftforschung zeigt sich, dass die für's Leben wichtigsten und bleibenden Fort-

schritte nicht in der Form bloss negativer Polemik, sondern in selbständiger Vertiefung des forschenden Geistes gemacht werden. Um so mehr aber gilt Diess in der Religion, die, mehr als Alles, ein freies, persönlichstes Werk ist, bedingt am meisten von der Zustimmung des ganzen Gemüthes.

Der Versuch, durch *geistige* Gewaltsamkeit die Religion weiterzubilden, oder gar eine vollendet vernünftige Religion zu begründen, kann nur von Solchen ausgehen, die der eigentlichen Einsicht, wie in die Gesetze der menschheitlichen Entwickelung, so in die Wesenheit vollendeter Religion entbehren, und zeugt nicht weniger von Wahneifer, als die Anwendung *physischer* Gewalt. Auch wenn es sich in wissenschaftlicher Weise herausstellen sollte, dass das Christenthum als solches nicht die volle Form des reifen religiösen Lebens ist, so werden sicher doch die Keime einer reicheren Zukunft, welche die Religion der Liebe, abgesehen von ihrer bisherigen sektenmässigen Ausbildung, in sich trägt, nur durch Wahrung ihres Geistes der Liebe erhalten und in höherer Weise fruchtbar gemacht werden können. Angelangt bei der Ahnung der Idee einer höchsten Einheit des Wissens und der Religion auf Erden, haben wir vor Allem daran festzuhalten, dass *alle* Menschen zu dieser Einheit berufen sind, dass *Keinem* der Weg dazu versperrt, oder durch erziehkunstwidrige Begegnung erschwert werden soll. Und Die, denen ein klares Wissen und eine grössere Kraft geworden ist, haben — in freiem und festem Behaupten des gewonnenen Vorsprunges — doch zugleich die Pflicht, alle die Schritte, die sie in Rücksicht auf die zurückgebliebenen Brüder thun, so einzurichten, dass diesen der Muth und die Möglichkeit des Mitgehns und Nachfolgens nicht benommen werde.

Die Philosophen vom Fach haben bisher auf *Krause's* Wissenschaftsystem so gut wie keine Rücksicht genommen. Und selbst von Denjenigen, deren philosophische Meinungen gegenwärtig als die fortgeschrittensten gelten, werden die Einen durch die von ihnen befolgte verwickelte Methode, welche sie von dem Begriffe des Philosophirens untrennbar halten, wohl verhindert werden, einem Werke Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, das in einfacher und natürlicher Darstellung die wichtigsten Fragen der Reli-

gion beantwortet; den Andern aber, welche durch ihre Aufklärung aller Religion enthoben zu sein glauben, wird schon der Titel dieses Werkes keine Empfehlung für dasselbe sein. Aber wie die Lehre *Jesu* zuerst nicht von den Gelehrten, sondern von Menschen schlichten Verstandes und einfältigen Herzens aufgenommen ward, so dürfte auch der ganze Werth der *krause'schen* Religionsphilosophie am ersten von Solchen erkannt werden, denen die philosophische Speculation nicht als nächster Beruf gilt. Denn diese Religionsphilosophie stimmt in ihren Ergebnissen mit Dem, *was im Herzen der Menschheit als Kern des Christenthumes lebt* und was von dem Schicksale der christkirchlichen Dogmatik unabhangig sein Bestehen hat, so sehr überein, dass sie sich am meisten durch ihre wissenschaftliche Fassung und durch die auf dieser Grundlage gewonnene weitere Ausführung davon unterscheidet.

Die Lehrer der Religion sind jetzt mehr als je berufen, und durch die Lehre *Krause's* ist ihnen auch in Beziehung auf den jetzigen Bildungstand die Möglichkeit geboten, nicht nur *mit* den Gemeinden zu gehen, sondern, wie es bei jedem früheren Aufschwunge religiöser Lebenbildung der Fall war, ihnen *voran* zu gehen und dadurch ihnen treue und einsichtige Führer zu werden! Sollte freilich die Mehrzahl der Geistlichen die Stimme der Zeit missverstehen, so werden sie sich von ihren, schon jetzt zerstreuten, Gemeinden bald ganz verlassen sehen, und diese, die sichtlich mit den bisherigen Mitteln sich nicht lange mehr zusammenhalten lassen, werden noch mehr als es schon jetzt bei vielen der fähigsten Glieder derselben der Fall ist, auch ohne sie vorwärts gehen. Denn die Menschheit wird voranschreiten, wie in ihrer gesammten Lebensentwickelung, so vor Allem in der religiösen! — und weder kirchliche noch weltliche Behörden werden Diess verhindern. An den Lehrern der Religion ist es also, bei der unserer Menschheit bevorstehenden religiösen Bewegung, nicht hinter den Anforderungen der Zeit zurück zu bleiben. Ihre Pflicht und die Pflicht aller Derer, die es mit der Religion ernstlich meinen, ist es, jetzt — wo die Wissenschaft eine lebendige Anleitung zu religiöser Vertiefung bietet und dadurch eine von aller Gelehrsamkeit unabhangige Erfassung der Grundwahrhei-

ten der Religion gestattet — sich mit diesen Ergebnissen der Wissenschaft und mit der Methode, die dazu geführt hat, vertraut zu machen. Denn nur dadurch werden sie gehörig gerüstet sein für den Kampf der Meinungen, dessen Vorspiel schon begonnen hat und der seiner ganzen Ausdehnung nach nicht lange mehr ausbleiben kann. Nur dadurch werden sie im Stande sein, den Angriffen der Kritik mit *gleichen* Waffen zu begegnen, so aber das bisher immer mehr abnehmende Zutrauen wieder zu gewinnen, und den Glauben an den Fortbestand des Christenthumes bei *der* grossen Zahl von Gebildeten neu zu beleben, die, eines echtwissenschaftlichen Anhaltes noch entbehrend, doch weder ein blosses Vertrauen auf die Kraft des Herkommens billigen, noch ein Ignoriren der eigentlichen Streitpunkte gutheissen mögen. Nur dadurch endlich werden sie sich erst recht befähigen für das volle Verständniss des, durch Ueberlieferung überkommenen, Schatzes religiöser Wahrheiten, dessen Pflege ihnen anvertraut ist. — Wie fruchtbar besonders in dieser letzteren Beziehung die Wesenlehre sei, hat sich bereits vielfach an solchen strebenden Anhängern *Jesu* aus den verschiedensten kirchlichen Parteien erprobt, die erst durch sie dazu gelangten, Vieles des Werthvollsten in der christlichen Lehre zu würdigen, was ihnen bis dahin unzugänglich geblieben war.

So möge denn dieser Religionsphilosophie und der gesammten Wesenlehre die rege Theilnahme und die allseitige sorgfältige Prüfung werden, auf die ihr tiefer wissenschaftlicher Gehalt ihr Anspruch gibt! Es ist in derselben übrigens für das Organon der Wissenschaft, insbesondere der Religionswissenschaft, selbst in rein formaler Hinsicht so Vieles und so Neues geleistet, dass ihr Studium auch von Denen nicht füglich umgangen werden kann, die mit ihren Ergebnissen nicht einverstanden sind. Und es ist ihr dadurch, auch wenn die heutigen Philosophen sie einer Beachtung nicht würdigen sollten, ihr Platz in der Geschichte der Wissenschaft und ihr Einfluss auf das religiöse Leben der Menschheit gesichert!

Heidelberg, im Februar 1843.

Dr. H. v. Leonhardi.

II.

Philosophische Kritik

des

allgemeinen Theiles der Einleitung

zu

Dr. *Fr. Schleiermacher's*

Schrift:

„Der christliche Glaube"

„nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche
„im Zusammenhange dargestellt."

(Zwei Bände, Berlin 1821 und 1822).

Inhalt.

Vorerinnerung. S. 827 — 834.

1. „Begriff der dogmatischen Theologie.“ S. 835 — 838.

2. „Warum die Wissenschaft vom Zusammenhang der Lehre gesucht wird.“ S. 838 — 847.

3. „Zweierlei worauf die Glaubenslehre beruht.“ S. 847 — 850.

4. „Vorschriften, wonach eine jede Dogmatik, welcher Kirche sie auch angehöre, mufs angelegt werden.“ S. 850.

5. „In der gegenwärtigen Lage des Christenthums dürfen wir nicht als allgemein eingestanden voraussetzen, was in den frommen Erregungen der Christenheit das Wesenliche sey, oder nicht.“ S. 850 — 852.

6. „Um auszumitteln worin das Wesen der christlichen Frömmigkeit bestehe, müssen wir über das Christenthum hinausgehn, um es mit andern Glaubensarten zu vergleichen.“ S. 852 — 866.

7. „Welche Voraussetzung einer solchen Vergleichung zum Grunde liegt.“ S. 866 — 873.

8. „Was die Frömmigkeit ist.“ S. 873 — 916.

9. „Das Gemeinsame aller frommen Erregungen, also das Wesen der Frömmigkeit.“ S. 916 — 947.

10. „Die Frömmigkeit ist die höchste Stufe des menschlichen Gefühls, welche die niedere mit in sich aufnimmt.“ S. 947 — 977.

11. „Inwiefern das fromme Gefühl Antheil an dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen hat.“ S. 977 — 996.

12. „Wodurch und wie die Frömmigkeit sich zur Gemeinschaft bildet.“ S. 996 — 1018.

13. „Was die Gemeinschaftlichkeit der frommen Erregungen überhaupt begrenzt.“ S. 1018 — 1032.

14. „Wie sich die in der Geschichte erscheinenden, bestimmt begrenzten frommen Gemeinschaften gegen einander verhalten.“ S. 1032 — 1037.

15. „Zu welchen Gestalten der Frömmigkeit sich alle übrigen wie untergeordnete Entwickelungsstufen verhalten.“ S. 1037 — 1064.

16. „Welche Gestaltungen der Frömmigkeit sich als verschiedenartig am meisten voneinander entfernen.“ S. 1064 — 1078.

17. „Woraus das Eigenthümliche einer Gestaltung gemeinschaftlicher Frömmigkeit zu entnehmen ist. S. 1078 — 1093.

Jeder positive Lehrbegriff der Religion enthält Behauptungen, welche sich als ewige Wahrheiten geltend machen, — zuerst die ewige, unbedingte Wahrheit: Gott, dann die in dieser zunächst erkennbaren Wahrheiten. Diese ewigwesenlichen Religionslehren sind mithin von allen historischen Grundlagen und Annahmen insofern unabhangig, dafs sie dadurch weder bestätigt und bewiesen, noch aufgehoben und widerlegt werden können. Gerade diese ewigen Wahrheiten der Religion aber sind in jedem geschichtlich-positiven Religionslehrbegriffe das Erstwesenliche, — sie machen dessen unwandelbare Grundlage, und auch in praktischer Hinsicht das Grundbestimmende für selbigen aus. Sobald daher ein geschichtlich-positiver Lehrbegriff der Religion in wissenschaftlicher Form dargestellt werden soll, bedarf derselbe derjenigen Wissenschaft zuförderst, deren Gegenstand die ewige Wahrheit ist, das ist der Philosophie überhaupt und zunächst des höchsten Theiles derselben, welcher Metaphysik genannt zu werden pflegt, insbesondre. Dieses Bedürfnifs ist um so dringender und um so gröfser, als die geschichtlichen Urkunden, worauf sich ein positiver Lehrbegriff bezieht, in Ansehung der *ewigen* Grundwahrheiten der Religion unvollständig und unbestimmt sind, und dabei des wissenschaftlichen Zusammenhanges ermangeln. Dafs dieses von dem christlichen positiven Lehrbegriff in ganz vorzüglichem Mafse gilt, ist seit den ersten Jahrhunderten der gesellschaftlichen Ausbildung des Christenthumes wenigstens factisch und praktisch dadurch jederzeit anerkannt worden, dafs die christlichen Theologen aller Jahrhunderte zu Ausbildung des christlichen Lehrbegriffes der Hülfe der Philosophie, nach Inhalt und Form, sich unablassig und durchgehends bedient haben.

Daher ist, schon von dieser Seite betrachtet, auch jede Darstellung des christlichen positiven Lehrbegriffes, zumal wenn sie Anspruch auf Wissenschaftlichkeit macht, ein Gegenstand philosophischer Kritik; selbst noch abgesehen davon, dafs auch das Reinhistorische der Lehre, sowie überhaupt die ganze geschichtliche Entwickelung eines jeden mithin auch des christlichen Religionsvereines, in der aus Philosophie und Historie vereinten

Wissenschaft, welche gemeinhin Philosophie der Geschichte genannt wird, reinwissenschaftlich gewürdigt werden kann und soll. Denn man mag nun lediglich auf den Inhalt der übersinnlichen, ewigwesenlichen Lehren, oder auf die allgemeinen, vom Geschichtlichen unabhangigen Erlaüterungsgründe und Beweisgründe sehen, welche in dem Systeme der geschichtlich-positiven Dogmatik für die übersinnlichen Lehren vorgebracht werden, so ist es doch lediglich die Philosophie, welche den Sinn davon aufschliefsen, und die Gültigkeit und Bündigkeit der Gründe erwägen und darüber entscheiden kann. Denn das Reinhistorische beschränkt sich unvermeidlich darauf, nachzuweisen, dafs diese Lehren von Gott und göttlichen Wesenheiten und Verhältnissen durch bestimmte Individuen, einseln oder gesellschaftlich sind
828 behauptet, und als Grundlage der Religionslehre und des religiösen Lebens angenommen worden; — ein Umstand, der für die Einsicht und Anerkennung *ewiger* Wahrheit rein aüfserlich ist, und ebendaher in dieser Hinsicht unwirksam bleibt.

Es ist mithin ein in der Sache selbst gegebenes wissenschaftliches Unternehmen, dafs die in irgend jedem geschichtlich-positiven dogmatischen Lehrbegriffe enthaltenen übersinnlichen, ewigen Behauptungen, nebst den dafür angewandten übersinnlichen, nichtgeschichtlichen Gründen, einer philosophischen Prüfung unterzogen werden; und dafs dabei von allen geschichtlichen Lehren, ja sogar von allen angeblichen geschichtlichen Beweisgründen ewiger Wahrheiten fürs erste ganz abgesehen werde. Wollte man gegen diese Befugnifs einwenden, dafs dadurch die einselnen Lehren aus dem geschichtlich bestimmten organischen Zusammenhange herausgerissen würden, worin sie in einem historisch-positiven Lehrganzen erscheinen, so ergiebt sich die Ungültigkeit dieser Einrede durch die Einsicht: dafs die ewige Wahrheit übersinnlicher Behauptungen weder auf irgend etwas Zeitlichem beruhen, noch dadurch irgend verändert werden kann, und — was hierbei das Wichtigste ist — dafs vielmehr gerade umgekehrt jeder der Wesenheit Gottes und der menschlichen Vernunft angemefsne Lehrbegriff der Religion das Ganze der ewigen Wahrheit von Gott und von göttlichen Wesenheiten und Verhältnissen nach der in der ewigen Wahrheit selbst gefundenen nichthistorischen Anordnung und Folge der Lehren zur unerschütterlichen Grundlage haben, und diese, als solche, von allem Geschichtlichen, welches er gleichfalls enthält, zuförderst unterscheiden, und als davon unterschieden, jedoch nicht geschieden auch darstellen mufs; eben damit das Geschichtliche und Praktische der Lehre nicht seiner *ewigen* Grundlage in Geist und Gemüth entbehre, und auf dafs das Ewige und das Zeitliche dann in Er-

kenntnifs, in Gefühl, im Wollen und im Thun, indem es wohl unterschieden ist, auch in wesenhafter Vereinigung sich allseitig, gleichformig durchdringen möge. Wenn dagegen in einem Religionslehrbegriffe das Ewige und das Zeitliche ununterschieden, mehr vermengt als vereint sich findet, so zeigt eben Diefs einen Grundmangel dieses Lehrbegriffes an, — der sich dann leider auch in dem religiösen Leben der Einselnen und der Gesellschaft darbilden würde, insofern sie diesem Lehrbegriffe im Leben treulich folgten. Dafs Dieses auch von den historisch-positiven Lehrbegriffen der christlichen Kirche gelte, ist offenbar, und wird durch die Geschichte bestätigt.

Wenn demnach das unter dem Titel: der christliche Glaube, erschienene Werk *Schleiermacher's* auch nur aus diesen allgemeinen Gesichtspunkten betrachtet wird, selbst noch ohne auf dessen individuelle Art und Weise hinzusehen, so ist im Allgemeinen klar, dafs auch dieses Werk, nach Inhalt und Form, ein Gegenstand philosophischer Beurtheilung ist. Betrachten wir aber die 829
individuelle Beschaffenheit dieses Lehrgebaüdes, so findet sich ein Umstand, der zu sorgfältiger philosophischer Prüfung und Würdigung der darin enthaltenen übersinnlichen, ewigen Behauptungen und Gründe noch ganz besonders auffordert. Denn der Verfasser dieses für die christliche positive Dogmatik sehr schätzbaren, gehaltreichen Werkes hat sich vorgenommen, ein von Philosophie ganz unabhangiges System der Dogmatik der protestantisch-christlichen Kirche aufzustellen, welches im wissenschaftlichen Zusammenhange aller seiner Lehren gebildet seyn, und dabei gleichwohl nicht blofs factisch die Behauptungen der genannten Kirche wiederholen, sondern zugleich, und zwar von Philosophie abgesondert, auf seinem eignen Grund und Boden aus seinen eignen Quellen und Kräften erwachsend, der ewigen Vernunftgründe der ewigen Wahrheiten dennoch nicht entbehren soll.

Dieses Vorhaben macht sich freilich der Verfasser dadurch leicht, dafs er von der einen Seite die Philosophie lediglich als Weltweisheit anzusetzen und zu schildern sich für befugt hält, und von der andern Seite den individuellen Glauben an das Historische des Christenthums schon voraussetzt; ganz besonders aber dadurch, dafs er alle Religion des Menschen überhaupt von einem blofs subjectiven, unbestimmten „Gefühle der Abhängigkeit „schlechthin" selbst abhangig zu machen unternimmt, wodurch anscheinend eine allgemeinmenschliche, von aller Philosophie unabhangige, und des Philosophirens unbedürfige Grundlage gewonnen wird, worin doch die ganze ewige Grundlage der Religion selbst enthalten seye, und zwar so, dafs dadurch auch der Zusammenhang der Lehren mit den Forderungen der Philosophie

von selbst einstimmig bestimmt werde; auf welchem weiten rein-menschlichen Gebiete dann auch der individuell geschichtliche Glaube seinen eignen Grund und Boden abstecken, einnehmen, und unabhangig von aller Philosophie anbauen könne. — Uns aber scheint der Verfasser vielmehr durch diese Mittel von seinem Ziele nur sich entfernen zu müssen.

Denn erstens dafs die Philosophie blofs oder vorzüglich Weltweisheit sey, man mag nun Welt auf den Inhalt oder auf den Ursprung ihrer Erkenntnifs beziehen, ist ebenso der Vernunft als der Geschichte zuwider. Denn da, nach allgemeiner Uebereinstimmung, die Philosophie die höchste und ursprünglichste aller Wissenschaften seyn soll, so mufs auch, sobald Gott und das Verhältnifs Gottes zur Welt auch nur geahnet wird, anerkannt werden, dafs ursprünglich und zuhöchst Gott und Gottes Verhältnifs zur Welt der Gegenstand und Inhalt der Untersuchung und der Lehre der Philosophie seyn mufs, keinesweges aber die Welt für sich und als solche. Daher zeigt auch die Geschichte der Wissenschaft, dafs die Philosophie seit Jahrtausenden, und zwar bereits lange vor Erscheinung des Christenthums sich als Wissenschaft von Gott und von dem Verhältnisse Gottes zur Welt, zum Menschen und zur Menschheit ausgebildet und erwiesen hat,
830 Doch nicht Diefs, als wenn die Philosophie nicht Gott und göttliche Wesenheiten und Verhältnisse zum Gegenstand und Inhalt hätte, ist es, wefshalb der Verfasser die Philosophie zur Weltweisheit herabsetzt, denn er sagt ausdrucklich (S. 10 S.) „dafs „das wissenschaftliche Bestreben, — wenn es nicht in Nichts zerrin„nen soll, ebenfalls mit dem höchsten Wesen anfangen oder en„den mufs.“ Die Benennung der Philosophie als Weltweisheit könnte sich daher zunächst darauf beziehen, dafs der Erkenntnifsquell derselben die Welt, oder auch die Erkenntnifsweise blofs weltlich seye, indem sie Gott nur erkenne, wie Gott Sich der endlichen Vernunft mittels der Welt offenbare, und so, dafs sie das Göttliche nur an dieser seiner Erscheinung an der Welt erfasse. Aber auch Diefs ist an sich nicht der Fall; denn es ist unmöglich, Gott als geoffenbart an der Welt zu suchen, oder zu finden und zu erkennen, wenn nicht Gott an und in und durch Gott selbst schon erkannt ist, als welches auch sogar der vorwissenschaftliche Verstand sogleich einsieht, sobald Gott als der Eine unendliche Grund und als die Eine Ursache der Welt und alles dessen, was in ihr ist, auch nur geahnet wird. *) Daher

*) Dafs die Gotterkenntnifs, welche die endliche Vernunft, das ist das endliche Vernunftwesen hat, zwar in ihr ist, und in untergeordneter Mitwirkung auch durch sie, als Erkenntnifsvermögen und als Erkenntnifsthätigkeit die ihrige ist, allein nur ewig durch Gottes ewige, unzeitliche Offenbarung, als ein ewig Verursachtes Gottes als der unendlichen unbeding-

fällt es uns unmöglich, bei unserem Verfasser auch diese zweite Meinung als Grund davon anzunehmen, dafs er die Philosophie Weltweisheit nennt. Es scheint also nichts übrig zu bleiben, als dafs, gemäfs dem Sprachgebrauche der christlichen Kirche, wonach *Welt* das ganze Gebiet aufserhalb dieser Kirche und überhaupt des Christlichen bezeichnet, mit dem Namen der Weltweisheit blofs angedeutet werden soll, dafs die Philosophie eine Weisheit seye, welche ihren Ursprung, ihren Inhalt und ihr Gebiet aufserhalb des Christlichen habe. Aber auch dieser Grund kann vor der Vernunft nicht gerechtfertigt werden, einmal, weil Philosophie und Christenthum die Lehre der ewigen Wahrheit von Gott und von Gottes Verhältnifs zu der Welt, zu dem Menschen und zu der Menschheit, nebst den *ewigen* Gründen und Erkennquellen gemeinsam haben; sodann weil die Philosophie mit ihrer Forschung und Würdigung auch das Eine ganze Leben, die Eine ganze Geschichte, mithin auch das Leben und die Geschichte des Christenthumes umfafst, insonderheit aber weil sie eine jede Erkenntnifs und Lehre, auf welchem Gebiete sie gefunden werde, und aus welcher Erkenntnifsquelle sie fliefsen möge, in dem Ganzen der Wahrheit und Wissenschaft nach Gesetzen der Vernunftkunst oder der Dialektik aufzufassen, zu prüfen und zu würdigen hat. Es mag daher wohl geschehen, dafs die Christen, auf bestimmten Stufen der Bildung, sich nicht um die Philosophie, und ebenso die Philosophen, auf bestimmten Stufen
der Bildung, sich nicht um das Christenthum bekümmern, nie- 831
mals aber kann behauptet werden, dafs Philosophie und Christenthum nicht in wesenlicher Beziehung stehen, und sich wesenlich zu durchdringen nicht bestimmt sind; vielmehr je weiter die christliche und die philosophische Bildung gedeihen, desto mehr werden auch beide sich suchen und finden, und desto inniger werden sie sich vereinen und durchdringen. — Schon aus diesem Grunde kann des Verfassers Vorhaben, die christliche Glaubenslehre abgesondert von aller Philosophie auf ihrem eignen Grund und Boden auszugestalten, nicht gelingen; vielmehr je strenger und durchgreifender diese Scheidung wirklich, nicht blofs mit Schein, bewerkstelligt würde, desto unausweichlicher müfste sich zeigen, dafs das Vorhaben unmöglich, und desto stärker müfste das Verlangen werden, vielmehr die christliche Glaubenslehre zu der sachgemäfsen Vereinigung mit der Philosophie zurückzuführen, und in dieser Vereinigung sie zu vollenden.

Zweitens aber, den Glauben an das individuelle Geschichtliche

ten Vernunft, im Menschen als in einem endlichen bedingten Vernunftwesen, zu denken und zu erklären ist, haben wir in der Kritik der *Bouterwek*'schen „*Ideen*“ zu verdeutlichen gesucht.

des Christenthumes, und an dessen wesenliche Beziehung zu dem Ewigen und Unzeitlichen der Religion, für die christliche Dogmatik schon vorauszusetzen ist zwar subjectiv für Jeden gar wohl möglich, aber wissenschaftlich ist diese Voraussetzung nicht; indem vielmehr auch jede geschichtlich-positive Dogmatik, die auf Wissenschaftlichkeit Anspruch macht, auch von den Gründen dieses Glaubens überhaupt wissenschaftliche Rechenschaft abzulegen hat, und zwar von den ewigen Wahrheiten mit ewigen, von den zeitlichen oder reingeschichtlichen mit geschichtlichen, und von den aus Beiden vereinten Wahrheiten mit Gründen, die ebenfalls aus ewigen und geschichtlichen Gründen vereint sind; so dafs ebendefshalb jede wissenschaftliche historisch-positive Dogmatik ganz vorzüglich auch dazu bestimmt ist, diesen Glauben in Geist und Gemüth durch wissenschaftliche Einsicht in seine Grundlagen vorzubereiten, ihn hervorzurufen, und unerschütterlich zu begründen; welche Ueberzeugung gerade dann am vollkommensten ist, wenn aus philosophischen Gründen eingesehen wird, dafs die Ahnung und Erkenntnifs der religiösen Wahrheit, und der religiöse Glaube, erstwesenlich und ursprünglich ein ewiges und ein individuelles Werk Gottes im Menschen und in der Menschheit ist, wozu der Mensch im Gebrauche seiner Vernunft die unteren, subjectiven endlichen Bedingungen herzustellen hat, und dann von seiner Seite auf religiöse und vernunftgemäfse Weise in sittlicher Freiheit mitwirkt.

Drittens, die Religion überhaupt lediglich von Seiten des Gefühles, und zwar nur von Seiten des Gefühles der Abhangigkeit schlechthin, zu betrachten, und nach dieser Rücksicht auch die Lehren der christlichen Dogmatik zusammenhangend anzuordnen, geht gleichfalls gar wohl an; denn das Gefühl überhaupt, und das der Abhangigkeit insbesondere ist allerdings auch ein wesenliches Moment des Lebens überhaupt und des religiösen endlichen Lebens insbesondre. Da aber der Mensch als Geist ebenso ein erkennendes und wollendes als auch ein fühlendes oder empfindendes Wesen ist, und da das ganze Leben und das religiöse Leben insonderheit, die gleichformige Vollendung des Erkennens, Empfindens und Wollens, oder des Wissens, des Gefühls und des Willens, zu vollendetem Streben, Wirken und Handeln, fordert und zum Inhalt hat: so kann die vom Verfasser gewählte Betrachtweise zwar eine einseitige und theilweis lehrreiche Ansicht, nicht aber, wie es die Wissenschaft unnachlafslich fordert, die ganzwesenliche und allseitige Einsicht in die Lehren der Religion, sowie in das religiöse Leben selbst, gewähren.

Die Einleitung der *Schleiermacher*'schen christlichen Glaubenslehre nun hat vornehmlich den Zweck, sein System dieser Wis-

senschaft von Seiten einer über das Geschichtliche sich erhebenden Speculation zu begründen, wie er dieſs selbst (6. Lehrsatz, S. 26 ff. Schl.) zu erkennen giebt. Jede Speculation, welche das 132
vom Verfasser Beabsichtigte leisten soll, kann aber, nach unserer Ueberzeugung nur philosophisch seyn, weil selbige, über das Geschichtliche erhaben, nur das Ewige und Urwesenliche im ewigen Zusammenhange, und in seinem ewigen und urwesenlichen Grunde, und nothwendig zuerst in dem Einen unbedingten Grunde, das ist in Gott, als dem Principe der Wissenschaft erkennen, das Geschichtliche aber nur nach seiner ewigen Gesetzigkeit, und im Lichte der ewigen, urwesenlichen, und der unbedingten Wahrheit betrachten und erkennen kann; die Philosophie aber die Wissenschaft ist, welche auch alles Ewige und Urwesenliche in dem Einen Unbedingtwesenlichen erkennt und darstellt. Daher fällt auch diese Einleitung der christlichen Glaubenslehre von dieser Seite der philosophischen Prüfung und Beurtheilung anheim. Sollte aber eingewandt werden, auch jede philosophische Beurtheilung irgend einer Speculation sey selbst wiederum subjectiv, und zeige diese nur, wie sie in dem Augenpunkte dieser anderen Ansicht perspectivisch erscheine; so kann dieſs zwar, was das Subjectiv-Individuelle der sich an einander messenden Speculationen angeht, zugegeben werden: aber auch Dieses stehet fest, daſs überall, wenn sich die Wahrheit selbst anzeigt, dann der sie Schauende einsieht, daſs und warum das Erkannte ganz abgesehen von seiner oder irgend einer subjectiven Persönlichkeit, und unabhangig davon, so ist, wie es ist.

Daſs wir uns hier auf die Kritik des allgemeinen Theiles der Einleitung beschränken, geschieht nicht darum, weil wir die philosophische Beurtheilung des geschichtlichen Theiles derselben und des ganzen Werkes für unnöthig hielten, sondern, weil diese unsre Beiträge zur Religionsphilosophie sich innerhalb des rein ideellen Theiles derselben halten sollen, um in Beziehung auf das *Schleiermacher*'sche Werk deſshalb, weil es uns zuförderst darum zu thun war, zu zeigen: daſs die Erklärung der Religion als der Frömmigkeit des Gefühles der reinen Abhangigkeit von Gott weder den Gegenstand ganz erschöpft, noch auch das an sich Erstwesenliche desselben enthält, noch insbesondere das dem endlichen Vernunftwesen Nächstwesenliche der Religion anzeigt, mithin auch nicht geschickt seyn kann, bei der Auffassung, Darstellung und Würdigung irgend einer geschichtlich gegebnen Entwickelung der Religion überhaupt oder auch nur des Lehrbegriffes derselben zum Grunde gelegt zu werden; daſs folglich diese Erklärung der Religion auch nicht für die als Christenthum gegebene individuelle geschichtliche Gestaltung der Religion und

des Lehrbegriffes derselben, angewandt werden kann, wenn selbiges ganz, und in allen seinen Haupttheilen vollständig und wohlgeordnet soll aufgefafst und gewürdiget werden. Denn es ergiebt sich, dafs die geschichtliche Entfaltung der Religion niemals jenes einseitige Moment des Abhangigkeitgefühles allein darstellen kann, sondern immerhin auf die ganze ewige Wesenheit der Religion in Beziehung zu der ganzen Wesenheit des Menschen und der Menschheit gerichtet ist; dafs mithin auch jenes einselne und für sich allein erfafste Moment sogar für solche geschichtliche Gestaltungen der Religion nicht ausreichen würde, in denen eben dieses Moment das Vorwaltende und Ueberwiegende wäre. Wenn daher auch geschichtlich gezeigt würde, dafs insbesondre auch in dem Christenthume das Moment des Abhangigkeitgefühles und das darauf gegründete „Bewufstseyn der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth" (S. 80, § 18) das Vorherrschende und Grundbestimmende sey: so suchen wir im Folgenden zu beweisen, dafs auch dann die obige einseitige und theilheitliche Erklärung der Religion nicht angemessen sey,
833 das Christenthum historisch richtig zu verstehen, es wissenschaftlich zu begreifen und zu würdigen. Vielmehr behaupten wir von der einen Seite, dafs, da jenes Vorherrschen eine Einseitigkeit des geschichtlichen Gebildes selbst wäre, dann die einer solchen Betrachtung desselben zum Grunde gelegte Erklärung der Religion gerade an der gleichen Einseitigkeit und Particularität leiden würde, als das zu betrachtende Geschichtliche selbst; von der andern Seite aber, dafs es gerade die Aufgabe der Religionswissenschaft ist, mittels ihres reinphilosophischen die ganze Wesenheit der Religion erfassenden, und in organischer Erkenntnifs ideell zu gestaltenden Theiles, die wesenhafte, ewige Grundlage der Möglichkeit darzustellen, dafs auch jede geschichtliche Erscheinung der Religion ebenfalls nach dem ganzen Geiste der Geschichte erfafst, verstanden und gewürdigt, und dafs eine jede derselben, auch sofern sie in der Gegenwart erscheint, eben dadurch auch von ihrer überwiegenden Einseitigkeit vielmehr befreit, und dann stetig weiterausgebildet werde; dahingegen, wenn die dem Verständnifs, und der Würdigung rein geschichtlicher Erscheinung und Gestaltung zum Grunde genommene Erklärung der Religion die gleiche Einseitigkeit und Particularität an sich hat, als die erstere selbst, dann ihre fernere Gestaltung und ihr Fortschreiten auf der Bahn zur Vollendung dadurch nur aufgehalten werden kann, indem sie eben dadurch in ihrer Einseitigkeit und Unvollständigkeit bestärkt, und veranlafst wird, sich darin zu verhärten, und ohne dafs sie zu einer höheren Entfaltung auflebe, darin zu verharren. Dieses aber wäre nicht

nur an sich dem Entwickelungsgesetze der Menschheit zuwider, sondern müfste auch insbesondre diese geschichtliche Entfaltung mit dem unaufhaltsamen Geiste des Lebens der Menschheit, und mit dem in dem Leben der Menschheit waltenden Geiste Gottes, in einen Widerstreit versetzen, welcher dann einer Entwicklungs-Krankheit zu vergleichen wäre, die, falls sie auch überstanden würde, doch noch weit lieber vermieden werden sollte.

Hiemit nehmen wir aber noch keinesweges an, dafs die *Schleiermacher*'sche geschichtliche Ansicht von dem Allein-Eigenthümlichen und Charakteristischen des Christenthumes *), die den geschichtlichen Bestand in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erschöpfende sey, sondern behalten uns vielmehr vor, derselben die unsere anderorts entgegenzusetzen, wenn sich dazu eine besondere Verpflichtung einstellen sollte. Und ob wir gleich auch die Ansichten und Würdigungen des Christenthumes, welche mehre andere Philosophen, namentlich auch *Schelling* und *Fichte* öffentlich mitgetheilt haben, ebensowenig gänzlich sachgemäfs und erschöpfend finden, so sind wir doch überzeugt, dafs die beiden Momente, welche nach den soeben genannten Denkern das Eigenthümlich-Wesenliche des Christenthumes ausmachen, ebenfalls geschichtlich gegeben, und in bestimmten Hinsichten von höherer Art und Stufe sind, als dasjenige Moment, welches *Schleiermacher* als das für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Christenthumes vorwaltende und entscheidende erfafst, und durch die ganze Glaubenslehre durchgeführt hat.

Sollte wider diese Bemerkung geltend gemacht werden, dafs 834
unser Verfasser es nur auf die zusammenhangende Darstellung der jetztgeltenden protestantischen Glaubenslehre absehe, so bemerken wir, dafs seine Ansicht der Religion und des Christenthumes selbst der Gegenwart der Erscheinung des Christenthumes nicht erschöpfend angemessen ist, wie nahe oder weit man auch den Geschichtsbegriff der Gegenwart in die Vergangenheit und in die Zukunft hinein ansetzen möge, — denn irgend eine Zeitdauer nach beiden Seiten mufs einer jeden Gegenwart doch eingeraümt werden. Auch sind wir überzeugt, dafs jede Gegenwart, das ist irgend ein in endlicher Zeit erscheinender organischer Theil irgend eines sich entwickelnden Lebens nur im Geschichtsbegriffe dieses ganzen Lebens vom Keime bis zur Reife und zur Auflösung verstanden und aufgefafst, aber nur in und durch die dieser ganzen Lebenentwicklung vorstehende, bewegende, treibende und regierende Idee gewürdiget werden kann, welche in

*) Diefs wird (B. I, S. 80, § 18) so ausgesprochen: „Das Christenthum ist „eine eigenthümliche Gestaltung der Frömmigkeit in ihrer teleologischen „Richtung, welche Gestaltung sich dadurch von allen andern unterscheidet, „dafs alles einzelne in ihr bezogen wird, auf das Bewufstsein der Erlösung „durch die Person Jesu von Nazareth.“

diesem Lebengebilde zur Wirklichkeit gebracht wird; als in welcher Idee sogar auch erst der Geschichtsbegriff einer jeden ihrer individuellen Darbildungen als ganzer und als ein organischer gefaſst, und mit der Idee vereingebildet zum geschichtlichen Musterbegriff und zum geschichtlichen Musterbilde gestaltet werden kann, welche beide im Auge und im Herzen, der Mensch und die Menschheit in reiner Gesinnung und im richtig bestimmten Willen die individuelle Gestaltung eben dieser Idee bis zur Reife gesetzmäſsig weiterzubilden und zur eigenleblichen, in der unendlichen Gegenwart des Einen Lebens einsigen Gestaltung zu erheben, und auf eigen gute und schöne Weise zu vollenden vermögen. — Nur auf diesem Wege könnte auch das im Leben erscheinende Christenthum zur Reife und zur eigenthümlichen Vollendung gedeihen; — nicht aber, wenn die speculative Ansicht desselben selbst noch ebenso einseitig und befangen ist, als dessen noch unvollendete Erscheinung in der Gegenwart, oder auch wohl noch mehr einseitig und noch mehr befangen.

Die geistvolle Würdigung der ganzen *Schleiermacher*'schen Glaubenslehre von *Braniſs* *) wurde mir erst bekannt, nachdem der hier folgende kritische Aufsatz bereits niedergeschrieben war, welcher nur eine theilweise Ausführung dessen ist, was ich summarisch früher in der *Isis* **) über dieses Werk ausgesprochen habe. Ich beabsichtige hier eine ausführliche Kritik nur des allgemeinen Theiles der Einleitung, und halte die Lehren *Schleiermacher's* mit den Lehren meines eignen Systemes der Religionsphilosophie vergleichend zusammen; *Braniſs* dagegen würdiget die ausgeführte Gestaltung der Dogmatik nach derjenigen allgemeinen Ansicht der Welt und des Verhältnisses der Welt zu Gott, welche er als *Schleiermacher's* eigne speculative Grundüberzeugung darzuthun und zu entwickeln bestrebt gewesen. Bei dieser Grundverschiedenheit fand ich keine Veranlassung aus der Schrift von *Braniſs* etwas in die meinige aufzunehmen, oder in derselben das Geringste zu ändern. Auf alle andere über dieſs Werk *Schleiermacher's* erschienene Schriften und Recensionen hatte ich, dem eigenthümlichen Plane meiner Arbeit zufolge, Gründe, nicht Rücksicht zu nehmen; auch gestatteten meine übrigen Arbeiten mir nicht, sie zu lesen, so sehr ich es auch, in andrer Hinsicht, gewünscht hätte.

*) Ueber *Schleiermacher's* Glaubenslehre; ein kritischer Versuch von *Braniſs*, Berlin 1824.

**) „Einige vorläufige Bemerkungen über *Schleiermacher's* Schrift: der christliche Glaube" (*Isis* 1823, V. Heft, S. 436—445). In der ebendaselbst (IV. Heft S. 344—349) befindlichen Abhandlung: *Die Hauptaufgabe der Erkenntniſs für das religiöse und religionsgesellschaftliche Streben der Vorzeit, Gegenwart und Zukunft*, ist ein Theil der höheren Grundlage der ersterwähnten Bemerkungen enthalten.

Die Einleitung wird eröffnet mit folgender Erklärung: —

1.

„*Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusam-*
„*menhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer*
„*bestimmten Zeit geltenden Lehre.*"

Hiermit ist aber nicht die *dogmatische Theologie* überhaupt, das ist die *wissenschaftliche Lehre von Gott*, auch nicht die *christliche* dogmatische Theologie überhaupt, noch auch irgend eine *particulare* christliche Theologie, sondern lediglich eine particulare *gesellschaftliche* christliche dogmatische Theologie gemeint und bezeichnet.

Nehmen wir aber auch diese in dem Namen nicht ausgedruckten, aber vom Verfasser stillschweigend verstandnen Weiterbestimmungen hinzu, so kann auch eine also beschränkte dogmatische Theologie nicht blofs die Wissenschaft von dem Zusammenhange der Lehre seyn, sondern vielmehr die Wissenschaft der Lehre, oder die wissenschaftlich gestaltete Lehre selbst, — versteht sich also, im Zusammenhange. Der Verfasser will freilich hierdurch andeuten, dafs die Wissenschaftlichkeit blofs die Form der Lehre betreffen solle, wie sich bald näher zeigen wird; dafs aber eine Lehre in wissenschaftlicher Form einhergehe, welche nicht selbst durchunddurch ihrem Inhalte nach wissenschaftlich ist, wird dann als unmöglich dargethan werden.

Das Moment des Geltens zu irgend einer bestimmten Zeit ist für die Sache selbst und die Wissenschaft davon blofs äufserlich, und kann noch dazu von Keinem, dessen Ueberzeugung diese Lehre ist, als grundwesenlich anerkannt werden; denn Jeder behauptet, zumal was die ewigen Wahrheiten der Lehre betrifft, dafs sie für alle Zeiten gültig sey, und hält dabei zugleich die Lehre für vollständig in der Hauptsache. Auch ist diefs Merkmal unbestimmt, und schon hinsichts der Vergangenheit, noch

mehr aber hinsichts der Zukunft schwer zu bestimmen. — Keine einsige von allen Religionsgesellschaften, die bestanden haben und bestehen, stellt ihre Lehre auf ihre subjective, zeitweilige Eigenthümlichkeit, es seye denn insofern sie diese selbst als unvergänglich, weil als die einsig rechte und Gott vollkommen wohlgefällige, setzt; sondern sie gründet ihre Lehre auf ein unwandelbares Objectives, und giebt sie daher mit einer unvermeidlichen Anmafsung, als selbst ein unwandelbares Objectives, als ein Bleibendes, Ewigkeit und Zeit Umfassendes. Ferner behauptet eine jede Religionsgesellschaft dafs ihre Lehre alles Grundwesenliche vollständig, für Ewigkeit und Zeit genügend, enthalte, und dafs, wenn schon sie auf Erden, nicht allgemein gilt, es doch zum Heil der Menschen zu wünschen wäre, dafs sie allgemein gelte, weil sie allgemeingültig seye.

Das Geltendseyn beschränkt der Verfasser in einer Anmerkung darauf; „dafs die Lehre in öffentlichen Verhandlungen als „Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit gebraucht wird.“ Da aber keineswegés zugegeben werden kann, dafs die Lehre blofs eine Darstellung eines Zustandes des Geistes, oder des Gemüthes, oder
836 des Lebens ist, dergleichen die Frömmigkeit; indem vielmehr umgekehrt die Frömmigkeit die objectiv gültige Lehre ins Leben setzen soll, die Lehre aber [*als*] eine in sich selbst bestehende Erkenntnifs anerkannt wird, welche der Gesinnung und dem Leben Gesetz und Regel ist: so ist auch dieses Moment kein innerlich wissenschaftliches, und deutet vielmehr auf eine verkehrte Ansicht des Ursprunges der Lehre, und ihres Verhältnisses zum Leben, hin. — Und ebensosehr ist es ein unbestimmtes; denn was ist öffentlich, was ist eine Verhandlung? Sind z. B. die Verhandlungen der Consistorien in ihrem Innern, und mit dem Staate zumeist öffentlich, und sind die gottesdienstlichen gesellschaftlichen, oder vielmehr meist blofs gemeinschaftlichen Handlungen, welche in der protestantischen Kirche so ziemlich das einsige Oeffentliche sind, Verhandlungen zu nennen? — Diefs Letztere scheint der Verfasser (S. 3) anzunehmen. — Oder ist hier das Oeffentliche mit dem Gesellschaftlichen als einerlei gesetzt? — Bestimmter würde dieses Merkmal lauten, wenn diejenige Lehre die geltende genannt würde, welche die ganze religiöse Gemeinde, als Gesellschaft, als moralische Person, urkundlich, mündlich oder schriftlich, als die ihrige bekennet, und worauf jeder ihrer öffentlichen Lehrer von ihr selbst verpflichtet wird.

Bei dem Merkmale der Oeffentlichkeit erinnert der Verfasser (S. 2) „dafs es zuerst scheine, als ob wohl jemand könnte die „in einer kirchlichen Gesellschaft geltende Lehre vortragen, ohne „selbst von derselben überzeugt zu sein“; dafs Er aber „ver-

„lange, dafs jeder, der ein dogmatisches Werk aufstellt, seine „eigne Ueberzeugung darin vortrage.“ Es ist aber dieses gleichwohl bei einem solchen *historischen* Werke nicht nothwendig, — auch kaum jemals möglich, wenn diese Forderung in ganzer Strenge genommen wird. Es ist genug, wenn die Lehre mit geschichtlicher Treue, und nach den Gründen, welche von jener Gemeinde dafür angeführt werden, vollständig vorgetragen wird. Der Verfasser meint, diese Forderung werde durch den wissenschaftlichen Zusammenhang erledigt. Freilich kann man eine demonstrative Denkreihe, von deren Principien man überzeugt ist, nicht durchdenken, ohne überzeugt zu werden; da aber eine particulare christlich-kirchliche Dogmatik ein so streng systematisches Ganze nicht seyn kann, und da, nach dem Verfasser der wissenschaftliche Zusammenhang in selbiger nur formell seyn soll, so scheint diese Erledigung gleichwohl nicht stattzufinden.

Der Verfasser bemerkt ferner (S. 5), es sey eine irrige Ansicht, „einer dogmatischen Darstellung müsse einen jeden auch „ungläubigen Leser überzeugende Kraft einwohnen, da sie doch „nur dem gläubigen seinen Glauben auseinanderlegen kann.“ Uns scheint dagegen von der in wissenschaftlichem Zusammenhange aufgestellten Lehre, wovon ja auch das Geschichtliche nicht
ausgeschlossen ist, ganz vorzüglich auch Diefs erwartet werden zu 837
dürfen, dafs sie den noch nicht Glaubigen zum Glauben verhelfe. Der Verfasser sagt, diese irrige Meinung werde damit aufgestellt, wenn der wissenschaftliche Zusammenhang allein die Dogmatik machen solle; „dann werde die unmittelbare Beziehung der „Lehrsäze auf die frommen Gemüthszustände vernachläfsigt, und „die Sache dahin gewendet, dafs entweder das eigenthümlich „christliche als ein unvollkommneres in eine allgemeingültige „Religionslehre verschwinden soll, oder auch das eigenthümlichst „christliche soll sich gefallen lassen, aus der allgemeinen Vernunft unmittelbar hergeleitet und erwiesen zu werden.“ Wefshalb durch den wissenschaftlichen Zusammenhang die Beziehung der Religions-Wahrheiten auf die religiösen Gemüthszustände sollte vernachlässigt werden müssen, ist nicht abzusehen. Nach dem Geiste der ursprünglichen Lehre des Christenthums gehört es gerade zu dem eigenthümlichst Christlichen, dafs der Glaube durch die Lehre erwecket und ausgebreitet werde (Matth. 28, 19 f.). Sofern das eigenthümlich Christliche ewige Wahrheit enthält, und sofern sein individuell Geschichtliches Erscheinung und Darstellung der ewigen Wahrheit ist, wird die Lehre davon, auch im wissenschaftlichen Zusammenhange dargestellt, nicht in der allgemeingültigen Religionslehre verschwinden, sondern die ewigen Wahrheiten der christlichen Lehre werden mit der all-

gemeingültigen Religionslehre übereinstimmen, die geschichtlichen Wahrheiten aber werden durch die im Zusammenhange erkannten ewigen Wahrheiten ihr Verständnifs und ihre Weihe erhalten. Zugleich werden auch die allgemeinen, ewigen Wahrheiten der christlichen Lehre in einem wissenschaftlichen Lehrganzen wissenschaftlich erkannt, und sofern sie untergeordnete sind, erwiesen werden; und auch die geschichtlichen werden dann in ihrem ewigen Grunde erkannt, und dadurch die Anerkenntnifs derselben in ihrer geschichtlichen unbeweisbaren Eigenthümlichkeit intellectuell vorbereitet. Das eigenthümlich Christliche hat also in diesen beiden Beziehungen von einer wissenschaftlichen Behandlung nichts zu besorgen. Dafs aber das Christenthum nach seiner ganzen Erscheinung sich der wissenschaftlichen Beurtheilung nach der ewigen Idee der Religion entziehe, und von der Reihe aller einselnen geschichtlichen Darstellungen dieser Idee ausschliefse, ist unmöglich, obschon von den Glaubigen nur Wenige einer solchen Betrachtung fähig und bedürfig seyn mögen.

Wider die Forderung einer höheren Theologie, wie sie unter andern *Bretschneider* gemacht habe, bemerkt der Verfasser (S. 6), „dafs es eine solche wenigstens als Bestandtheil der christlichen „Gottseligkeitswissenschaft nicht geben könne, — sondern eine „solche könnte nur in das Gebiet der Weltweisheit gehören und „nicht das christliche als solches darstellen.“ Aber mufs denn nicht das Christliche als solches an dem Einen Göttlichen und Allgemein-Menschlichen seyn, und kann es anders daseyn und wirken, als dafs es zu diesem Allgemeinen, als dessen weitere, und zwar individuelle Bestimmung sich verhält? Ist Diefs, so
838 kann auch die christliche Lehre jener ewigen göttlichen und allgemein-menschlichen Grundlage nicht entbehren; — und entbehrt sie auch sogar in des Verfassers vorliegender Darstellung, freilich wider seine Absicht und sein Vorgeben, nicht. Ja es würde überall von einer christlichen Dogmatik nichts Verständiges und Anwendbares übrigbleiben, wollte man ihr diese Grundlage entziehen; — mit dem unbedingt und ewig Wahren würde auch das eigenste Christliche mit ausgeleert, und es müfste aus der vernünftigen Ueberzeugung verschwinden.

Und wenn bei dieser Gelegenheit (S. 6) bemerkt wird, „in „dem Gebiete des Christenthums kann es nicht zweierlei, sondern „nur einerlei Art geben, wie die Lehre als Ausdruk der Frömmigkeit und des Glaubens entsteht“, so ist dieses noch gar sehr die Frage. Denn zuförderst entsteht die Lehre überhaupt nicht ursprünglich als Ausdruck der Frömmigkeit und des Glaubens; sondern sie entsteht in sich selbst und an sich selbst als reine Einsicht des sachlichen, objectiven, von jedem Gemüthszustande

und vom Glauben unabhangigen Wahren; so dafs vielmehr umgekehrt die Frömmigkeit die Einsicht in die Lehre und den auf diese Einsicht gegründeten Glauben voraussetzt.*) Aber selbst wenn der behauptete Ursprung der Lehre angenommen wird, erscheint die Einsigkeit ihres Entstehens zweifelhaft. Denn der Verfasser läfst z. B. die ganze christliche Lehre aus dem Abhangigkeitgefühle entstehen, welches doch nur ein einselnes und zwar sehr untergeordnetes Moment der Religion, und der Frömmigkeit ist; es ist aber garnicht abzusehen, warum nicht ebensoviele dergleichen einseitige Ableitungen, vonseiten anderer Momente her, möglich seyn sollten, z. B. von dem Triebe nach Seligkeit aus, oder nach Freiheit, oder auch nach Liebe, Beides im christlichen Sinne, oder höher von dem Verlangen des Geistes und Gemüthes nach Gott.

2.

„*Die Wissenschaft vom Zusammenhang der Lehre wird gesucht,* „*theils um den verworrenen Zustand des Denkens über die frommen* „*Gemüthszustände aufzuheben, theils um es von anders entstandenem* „*Denken, welches auf denselben Inhalt hinausläuft, desto bestimmter* „*zu unterscheiden.*“

Hierin liegen zwei Voraussetzungen, welche sorgfältig zu beachten sind. Erstens, dafs die Wissenschaft vom Zusammenhange der christlich-kirchlichen Lehre vorzugsweise oder vielmehr allein den Zusammenhang derselben im Gemüthe, oder in den frommen Erregungen, aufzustellen habe; welches, wie gezeigt, aus allgemeinen Gründen, unstatthaft ist, zunächst aber schon aus dem geschichtlichen Grunde, weil die Lehrsatzungen 839 jeder christlichen Kirchengemeinde überhaupt und besonders ihr Zusammenhang nicht rein und allein, oder auch nur überwiegend aus dem Gemüthe und dessen frommen Erregungen sich entsprungen erweisen, sondern zumtheil auch aus intellectuellen Gründen, ja sogar aus allerlei praktischen Rücksichten entstanden sind. Zweitens wird aber auch vorausgesetzt, dafs es ein Denken gebe, welches, obschon anders entstanden, doch auf denselben Inhalt hinauslaufe, und dieses seye „das der Weltweisheit angehörige „(S. 9, Note b). Dafs dieses seiner Entstehung und Form nach „ein anderes sei, und dafs Philosophisches und Dogmatisches „nicht vermischt werden dürfe, ist der Grundgedanke der vorlie„genden Bearbeitung.“ — Was nun das ewig Wahre betrifft, so mufs selbiges rein als Erkenntnifs eingesehen werden; ist es ein

*) Diefs haben wir in der Kritik der *Bouterwek*'schen Ideen zu zeigen gesucht, 568, 290, 229, 301, und an a. O.

unbedingt Wahres, so ist es an und in sich selbst klar, ist es aber ein bedingtes, so wird es rein erkannt an und in seinem Grunde; und eben diese Einsicht ist Wissenschaft und Philosophie, und der Weg derselben ist nur Einer. Was aber die geschichtliche Wahrheit angeht, so ist auch an selbiger der reine Thatbestand des Wirklichen und wirklich Geschehenen in reinem Denken zu erfassen, und geistig zu erweisen; wie aber das Rein-Geschichtliche vergeistigt, das ist als wesenhafte Erscheinung des Ewigwesenlichen in der Zeit erkannt werde, das hangt ebenfalls von der reinen Erkenntnifs der Ideen, und nicht von Gefühlen ab. Bestimmter hat der Verfasser seine Meinung hierüber im Folgenden (S. 10) erklärt. „Das wissenschaftliche Bestreben, „welches auf Anschauung des Seins in allen seinen verschiedenen „Verzweigungen ausgeht, mufs, wenn es nicht in Nichts zerrin-„nen soll, ebenfalls mit dem höchsten Wesen anfangen oder en-„den; und im Einzelnen kann oft zweifelhaft sein, ob ein Ge-„danke, der etwas vom höchsten Wesen aussagen will, zunächst „der Ausdruk einer frommen Erregung des Gemüthes ist, oder „ob unmittelbar aus der höheren Wissenschaftlichkeit entsprun-„gen. Nur durch den Zusammenhang des Denkens, in welchen „er gehört, läfst sich dies bestimmt unterscheiden, und darum „mufs ein solcher Zusammenhang aufgestellt werden, damit die „Verwechselung zweier ganz verschiedener Gebiete vermieden „werde.“ Da nach dieser Erklärung die Philosophie mit Gottes-erkenntnifs beginnt oder endet, so mag sie wohl der Verfasser Weltweisheit in dem Sinne nennen, wonach Alles, was nicht christlich-kirchlich ist, weltlich heifst; nicht also defshalb, weil sie allein oder vorzugsweise Erkenntnifs der Welt ist, sondern weil sie weltlich, das ist von der Welt ist. Aber auch dieser Grund dieser Benennung möchte sich schwerlich rechtfertigen lassen; durch die Sache nicht, weil die Erkenntnifs Gottes, welche der Verfasser der Philosophie zugesteht, nicht aus der Erkenntnifs der Welt geschöpft werden kann; aber auch biblisch nicht, weil zwar der christliche Sinn und das christliche Leben
840 in der Bibel dem Leben der unheiligen Welt, nicht aber der Wissenschaft und der Weisheit entgegengesetzt [wird].*) — Was aber die

*) Mit Unrecht beruft man sich auf *Kolosser* 2, 8, da *Paulus* selbst die Vernunft im Menschen hochachtet, und vernünftige Prüfung jeder Lehre, auch Forschen in die Tiefe der Gottheit (Röm. 11, 33; 1 Kor. 21, 10) empfielt. Wie hoch aber die Weisheit im alten Testamente gepriesen wird, ist bekannt. (Man sehe z. B. Sprüche Salom. 8. Cap., 22—26, wo die Weisheit als Gottes Werkmeister bei der Schöpfung vorgestellt, und dann gesagt wird: wer mich (die Weisheit) findet, der findet das Leben; — — Alle, die mich hassen, lieben den Tod. (Vergl. Buch der Weisheit 8, 4; 9, 9; Sirach 24, 14).

Behauptung angeht, „dafs ein Gedanke, der etwas vom höchsten
Wesen aussagen will, *zunächst* der Ausdruk einer frommen Er-
regung sein könne“, so hat der Verfasser nirgends gezeigt, dafs
und wie diefs möglich sey. Wie religiöse Erregungen schon ge-
habte Erkenntnisse und Ahnungen von Gott und von Verhältnis-
sen des Endlichen zu Gott wieder hervorrufen, kann gezeigt
werden, nicht aber, dafs Erregungen irgend einer andern Art,
als die des Denkvermögens und Erkenntnifsvermögens, Gedanken
und Erkenntnisse von Gott ursprünglich veranlassen und hervor-
rufen. Wenn z. B. gesagt werden sollte, das Gefühl der Ab-
hangigkeit veranlasse Gedanken von Gott und göttlichen Dingen,
so ist alsbald zu bemerken, dafs, Wer den Gedanken: Gott,
nicht hinzubringt, und die Gedanken von Ursache und Verursach-
tem, von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Unbedingtheit und
Bedingtheit, auch gar kein Gefühl hat von Begrenztheit und Ab-
hangigkeit von irgend Etwas, geschweige von Gott, so viele und
starke Gefühle von Beschränkung, von Leiden und Misbehagen
er auch haben möge; sowie es auch einleuchtet, dafs, wer seine
Abhangigkeit fühlt, sie gerade so fühlt, als er sich zuvor das
Verhältnifs seiner Abhangigkeit von Gott, unabhangig vom Ge-
fühle, gedacht hat. Wollte man weiter sagen, wenn der Mensch
in der Weltbeschränkung sich unglücklich fühle, so könne ihn
doch diefs veranlassen, Gott als ein grausames, strafendes, mit-
leidloses, zorniges Wesen zu denken, und diesen Wahn in sei-
nen Lehrbegriff mit aufzunehmen; so setzt auch Diefs mangelhafte
und irrige Gedanken von Gott schon voraus; welches auch durch
den Gegensatz klarer wird, indem, Wer zu diesen Gefühlen des
Leidens die wahre, über alle Leiden und Freuden erhabene, und
davon, Gott sey ewig Dank und Preis dafür, gänzlich unabhan-
gige Gotterkenntnifs hinzubringt, in der Anerkenntnifs derselben
durch jene Gefühle garnicht gestört wird, daher ihm dann die
rein erkannte göttliche Wahrheit zum Troste dient, und ihm dazu
mitverhilft, dafs bei allen Leiden der Weltbeschränkung, das
Gefühl der Seligkeit in Gott ihm bleibe. Ein Aehnliches aber
mufs von allen religiösen Denkreihen gezeigt werden können, die
angeblich aus gewissen Gefühlen und Erregungen des Gemüths 341
entstehen sollen, aber ihren wahren Ursprung im Erkenntnifs-
vermögen nehmen. — Wenn aber die soeben von uns bestrittene
Meinung sollte gestützt werden durch die Bemerkung, dafs das
Gefühl gleichwohl zu Erforschung der Wahrheit und zu deren
Anerkennung mitwirke, indem es dazu geneigt und fähig mache,
so zeigt sich wiederum gar leicht, wie auch Diefs in eine Be-
stätigung des Gegentheils ausschlägt. Denn die Gefühle welche
zu Erkenntnifs und Anerkenntnifs der Wahrheit geneigt machen

sollen, setzen selbst schon anerkannte Wahrheit voraus, wodurch sie selbst belebt, und worauf sie von dem denkenden und erkennenden Geiste bezogen werden; und auch dann leistet das Gefühl nur eine Anregung der denkenden und erkennenden Thätigkeit, des Vermögens und der Kraft die Wahrheit zu erforschen und anzuerkennen, aber nicht als eine durchs Gefühl herbeizuschaffende, zu begründende und zu beweisende, sondern als eine selbständig einleuchtende, und in ihrem intellectuellen Grunde, unabhangig vom Gefühl zu erkennende. Das erregteste Gefühl kann dem Geiste zur Einsicht der Wahrheit nicht das Geringste helfen. So z. B. das erregteste Verlangen, nach dem Tode dieses Leibes fortzudauern, giebt nicht den geringsten Einsichtsgrund der Unsterblichkeit der Seele ab. Wollte man in diesem Beispiele sagen, dafs ja eben die Thatsache dieses Verlangens zusammengenommen mit den schon erkannten Eigenschaften Gottes, wo nicht die Gewifsheit doch wenigstens die zuversichtliche Ahnung und Hoffnung dieser Fortdauer gebe, so ist sogleich klar, dafs der eigenliche Ueberzeugungsgrund nur in den schon erkannten Eigenschaften Gottes und des endlichen Geistes liegen könne; nicht zu gedenken, dafs eine Ueberzeugung ohne sachlich eingesehene Gewifsheit unbefriedigend ist, und dafs, wenn die Erkenntnifs Gottes und des endlichen Geistes nicht so weit wissenschaftlich fortgesetzt werden kann, dafs eine reine, sachliche Einsicht dieses Gegenstandes gewonnen werden mag, dann immer noch die Frage bleibt, ob jener Wunsch ein erfüllbarer oder eitler, ein befugter oder unbefugter sey; und dafs selbst der Wahrscheinlichkeitgrund dieser Annahme nicht nach der Stärke und Innigkeit dieses Wunsches, sondern nach der Klarheit und Reinheit des Gedankens, der Ahnung, und der schon theilweis errungenen, die Entscheidung mitbegründenden Einsicht sich mifst.

Endlich ist es auch keinesweges klar, wie und warum sich nur durch den Zusammenhang der Lehre der Ursprung derselben aus dem Gefühle, von ihrem Ursprunge „aus der höhern Wissenschaftlichkeit" soll unterscheiden lassen. Denn daraus, dafs die vorgetragenen Lehren lediglich in ihrer Beziehung auf das Gefühl überhaupt ausgewählt und in Zusammenhang gestellt werden, folgt garnicht, dafs sie im Geiste des Vortragenden auch ebenso aus dem Gefühle entsprungen sind, am wenigsten aber aus einem einselnen, besondern und untergeordneten Gefühle, dergleichen
842 das der Abhangigkeit ist. Denn diese Auswahl und Anordnung kann auch hinterher erst getroffen werden, nachdem alle diese Lehren bereits anderswoher, als aus dem Gefühle, entsprungen waren, und dem Geiste zu Gebote standen. Diefs behaupten wir auch von der christlich-dogmatischen Lehre des Verfassers, und

zwar mit völliger Gewifsheit, weil er von dem Gesetz der menschlichen Natur keine Ausnahme seyn kann; — er hatte diese Lehren längst schon anderswoher, als er sie späterhin nach dieser einseitigen Beziehung auf das Abhangigkeitgefühl von Gott auswählte, und nach derselben zusammenhangend anordnete. *)

Noch verdient bemerkt zu werden, dafs, wäre es anders möglich, Lehren ewiger Wahrheit, und insbesondere Lehren der Religion, auf Erregungen des Gemüthes, und auf Gefühle zu gründen, dann garnicht abzusehen wäre, warum die christlich-kirchliche Dogmatik allein, und nicht auch die Philosophie diesen Weg gehen sollte, da Gemüth und Gefühl allen Menschen gemeinsam, — ein Allgemein-Menschliches, ist.

Hieraus ergiebt sich, was wir von den unmittelbar hierauf folgenden Behauptungen urtheilen müssen. „Es kann allerdings „nicht geläugnet werden, dafs nach dem Untergang aller aus „dem hellenischen Alterthum entsprungener Weltweisheit die „neuere sich nur aus der christlichen Theologie, in welcher ihre „ersten Keime eingewachsen waren, allmählig entwikelt hat.“ Dafs sich die neuere Philosophie *nur* aus der christlichen Theologie entwickelt hat, ist geschichtlich unwahr, schon defshalb, weil diese „ersten eingewachsenen Keime“ selbst nicht ohne die ältere Philosophie eingewachsen waren, und weil die Kenntnifs der hellenischen Philosophie, und deren Einflufs zur Ausbildung schon der mittelalterlichen Philosophie, noch mehr aber der auf diese gefolgten, niemals ganz erloschen war, wie diefs die Werke der ausgezeichnetsten Philosophen des Mittelalters, und zwar zumeist an ihrem Inhalt, beweisen. Wohl aber kann behauptet werden, dafs moderne Philosophie und christliche Theologie sich wechselseits mit- und durcheinander ausgebildet haben; und dafs dabei der Einflufs der christlichen Dogmatik für die Entwickelung der Philosophie stets insofern hinderlich geworden ist, als die Philosophen, dadurch verleitet, die christlichen Kirchenlehren als Satzungen und feste Voraussetzungen annahmen, — wie dieses

*) Diefs giebt sich schon äufserlich daran zu erkennen, dafs der vorhandene Stoff nicht überall in diese einseitige Beziehung hat hineingebracht werden können. Daher dann grundwesenliche Eigenschaften Gottes: Einheit, Unendlichkeit und Einfachheit als ein „Anhang“ kurz (S. 313—317) abgefertigt werden, und insbesondere das in allen christlichen Haupt-Confessionen als eine Grund- und Hauptlehre betrachtete Dogma von der Dreieinigkeit Gottes unter der Aufschrift: *von der göttlichen Dreiheit*, als „*Schlufs*“ zu Ende des ganzen Werkes, und nur kurz und einseitig abgehandelt sich findet. Man vergleiche hiemit die *Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft* (2te Auflage, 1827) von *Marheinecke*, wo die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit als oberster Eintheilungsgrund der drei Hauptheile des ganzen Systems geltend gemacht worden ist.

besonders die Philosophie des Mittelalters zeigt. — „Wenn nun „die Weltweisheit sich von der christlichen Theologie hat frei zu „machen gewufst: so mufs auch die christliche Theologie suchen „von der Weltweisheit immer mehr frei zu werden, und beson„ders sich von der Gemeinschaft mit demjenigen Theil derselben, „den man natürliche Theologie zu nennen pflegt, frei zu machen.
843 „Denn diese Gemeinschaft unterhält noch immer zum gröfsten „Nachtheil jene Verwirrung, dafs theologische Säze für philo„sophische und umgekehrt können gehalten werden; wie denn „beides sowohl auf dem Gebiete der Sittenlehre als der eigent„lichen Glaubenslehre an vielen Beispielen kann nachgewiesen „werden. Nur wenn die dogmatische Theologie auf ihrem eignen „Grund und Boden so fest stehn wird, als die Weltweisheit, so „dafs von jenen wunderlichen Fragen, ob etwas in der Theologie „wahr sein könne, was in der Philosophie falsch sei und um„gekehrt, gar nicht mehr die Rede ist, und so dafs jeder Saz, „welcher der Theologie angehört, auch gleich an seiner Gestalt „für einen solchen erkannt, und von jedem analogen philosophi„schen unterschieden werden kann, wird die Trennung, an wel„cher so lange schon gearbeitet worden ist, von beiden Seiten „gleich vollendet, und wir sicher sein sowohl vor der Verwer„fung ächt theologischer Säze aus Mangel einer Begründung „nach Art der Weltweisheit, als auch vor den vergeblichen Be„strebungen theils nach einer solchen Begründung theils nach „einer Verarbeitung aller Ergebnisse der Weltweisheit in Ein „Ganzes mit der Betrachtung und Zerlegung der Zustände des „frommen Gemüths." — Blofse *Vermischung* oder *Vermengung* der philosophischen und der christlich-krichlichen Theologie ist wenig gedeihlich; aber eine ganz andre grundwesenliche, und für das Gedeihen der Religion in der Menschheit grundwichtige Aufgabe ist die harmonische Vereinigung, und die organische Durchdringung und Vereinbildung beider, wodurch die Selbständigkeit einer jeden von Beiden, sofern selbige überhaupt stattfindet, keineswegs aufgehoben oder vernichtet, sondern vielmehr durchgebildet und vollendet wird. Unser Verfasser will freilich Beide nur getrennt, nur in wechselseitiger Selbständigkeit, folglich in Alleinständigkeit wissen; — ob er aber hiemit ein Mögliches, und wenn ein Mögliches ob ein Zuwünschendes und Erspriefsliches fordere, ist allererst die Frage. Die Weltweisheit zwar, das ist die Philosophie, gesteht er zu, hat sich von der christlichen Theologie unabhangig zu machen gewufst; und diefs ist leicht einzusehen, da die reine Philosophie unbedingte und ewige Wahrheiten, und zwar in dem Einen unbedingten Grunde erkennt, also keiner zeitlichen Erfahrung, keiner Geschichte, be-

darf, als womit sie auf ihrem Gebiete durchaus nichts ausrichten
könnte, indem vielmehr sie das ewige Gesetz aller Lebenentfaltung,
auch der Entfaltung der Religion auf Erden zu erkennen be-
hauptet, und sofern sie von ihrem Gesichtsorte aus die Geschichte
betrachtet, diese rein und frei nach der Idee und dem Ideale
würdigt. Wenn aber der Verfasser von der andern Seite be-
hauptet, daſs die christlich-gesellschaftliche dogmatische Theologie
auf ihrem eignen Grund und Boden einst so fest stehen werde, 844
als die Weltweisheit auf dem ihrigen, so zeigt sich die Unmög-
lichkeit davon einem Jeden, der bedenkt, daſs alles Geschicht-
liche, alles im Leben sich Entfaltende in dem Einen Grund und
Boden des Unbedingten, Unendlichen und Ewigen steht, und in
selbigem keimt, wurzelt, blüht und fruchtet; und daſs ebendeſs-
halb jede geschichtliche Erkenntniſs, Einsicht und Ueberzeugung
ihren ewigen Erkenntniſsgrund in der Erkenntniſs des Einen Un-
bedingten, Unendlichen und Ewigen habe, und mithin der allge-
meinen Einsicht bedürfe, daſs und wie ein solches Endliche,
Zeitlich-Individuelle oder Geschichtliche in jenem Einen bedingt,
und durch dasselbe verursacht sey. Nun ist das Eine unbedingte,
unendliche ewige Wesen, Gott, und die Erkenntniſs Gottes und
alles Endlichen, daſs und wie und als Was es in Gott begründet
und verursacht ist, die Aufgabe und der einsige Inhalt des ober-
sten Theiles der Wissenschaft, welcher von jeher Philosophie
vorzugsweise genannt worden ist. *) Die christlich-kirchliche
Theologie kann daher ohne philosophische Theologie garnicht ge-
dacht werden, sobald sie darauf Anspruch macht, den erkennen-
den Geist zu befriedigen, und als offenbare Wahrheit an sich zu
gelten; und zwar in doppelter Hinsicht; einmal sofern die christ-
lich-kirchliche Theologie zuoberst ein System ewiger Wahrheit
von Gott und von Gottes Verhältniſs zur Welt und zu allem
Endlichen, auch zum Menschen und der Menschheit ist, — und
in dieser Hinsicht ist sie selbst philosophische Theologie, denn
sowie Ein Gott, so ist nur Eine Wissenschaft von Gott; dann
aber auch sofern die christlich-kirchliche Theologie die Lehre
von Gottes zeitlich-individueller Heilsordnung für die Menschheit
dieser Erde ist, welche im Christenthume geschichtlich, indivi-
duell wirklich zu seyn behauptet wird, — denn diese geschicht-
lich gegebne Heilsordnung Gottes kann zwar als individuelle nicht
philosophisch deducirt und bewiesen werden, wohl aber kann
selbige nur dann geistlich vernommen und verstanden und gewür-
diget werden, wenn auf ewige Weise wissenschaftlich erkannt
ist die ewige Ordnung des Heiles, womit Gott alle endliche Ver-

*) Siehe *Sachverzeichniſs* unter: *Philosophie*, und: *Wissenschaft*.

nunftwesen in der unendlichen Zeit, und für das ganze Weltall umfaſst. Man merke wohl, daſs sowohl der Verfasser, als wir, von einer christlich-kirchlichen dogmatischen Theologie *als Wissenschaft* reden. Denn daſs sich der Mensch sowohl die ewige Wahrheit von Gott und Gottes Verhältniſs zur Welt, als auch das Göttliche in der Geschichte, und insbesondere im Christenthume, auch schon als Ahnung, und in darauf gegründeter glaubiger Zuversicht in Geist und Gemüth aneignen könne und solle, und daſs hiezu die Philosophie als Wissenschaft sowenig als die christlich-kirchliche Dogmatik als Wissenschaft für den ahnend Glaubigen erforderlich sind, ist offenbar; aber nicht weniger offenbar ist es, daſs dieser Zustand des ahnenden Glaubens nicht der Zustand der Vollendung des Geistes, Gemüthes und Lebens
645 sey, sondern nur der keimende Anfang, und daſs eben die Lehrer des Volkes nur mittels der im Verein mit philosophischer Wissenschaft wissenschaftlich gebildeten christlich-kirchlichen Dogmatik, indem sie deren reinen Inhalt, als Ergebnisse, in faſslicher Lehre, dem Geiste und Gemüthe eines Jeden zu vernünftiger Ahnung, und glaubiger Ergreifung nahebringen, und dadurch dahin wirken können und sollen, daſs recht Viele im Volke dieser Ahnung und glaubigen Ergreifung des Göttlichen theilhaft werden mögen, und zwar in Reinheit des Geistes und des Herzens. Zudem schöpft die christlich-kirchliche Dogmatik ihre Erkenntniſs Gottes, und aller *ewigen*, durch nichts Geschichtliches erkennbaren oder beweisbaren, Wahrheit mit der Philosophie ganz und gar aus Einer und derselben Quelle. Denn es bedarf eines nicht sehr tief gehenden Nachdenkens, um einzusehen, daſs kein endlicher Geist, als solcher, aus eigner Kraft, Gott nur ahnen, geschweige erkennen könne, sondern nur als ewige Folge von Gottes ewiger Offenbarung an alle endliche Geister, in untergeordneter Mitwirkung der endlichen Erkenntniſsthätigkeit der endlichen Geister selbst; und daſs selbst der geschichtliche Umstand, daſs die endlichen Geister in ihrem Lebenverhältniſs zu dem Reiche endlicher Geister, zu Natur und zu Menschheit, innerhalb der Weltbeschränkung, zu bestimmter Zeit die Stufe der geistigen und gemüthlichen Lebenentwickelung erreichen, um ihr Geistesauge in Gott zu Gott aufschlagen, und so Gottes ewige Offenbarung in ihr Bewuſstseyn und in ihr Herz aufnehmen zu können, — daſs selbst dieser geschichtliche Umstand für kein endliches Vernunftwesen jemals ohne die höchste Mitwirkung und Führung der göttlichen Vorsehung möglich sey. — Hierauf gründet sich unsre Ueberzeugung, daſs die christlich-kirchliche dogmatische Theologie nunundnimmer mehr auf ihrem eignen Grund

und Boden feststehen werde, wenn der Grund und Boden der Philosophie, die vom Verfasser unschicklicherweise Weltweisheit genannt wird, als aufserhalb des Grundes und Bodens derselben angenommen wird, und wenn sie, *als* Wissenschaft der ewigen Wahrheit, das ist, in Ansehung ihrer nichtgeschichtlichen Lehren, nicht selbst die philosophische Wissenschaft ist; ja sie würde ohne Hülfe dieser sogenannten Weltweisheit einen *wissenschaftlichen* Werth, geschweige wissenschaftliche Vollendung, nie gehabt haben, noch gegenwärtig, noch jemals, haben können; — sowahr als selbige die Lehre der *ewigen* Wahrheit, die auf historischem zeitlichen Grunde nie erwächst, zu ihrer intellectuellen Grundlage hat und haben mufs. — Wie würde z. B. auch die vorliegende Abfassung der Dogmatik des Verfassers ausgefallen seyn, und was würde Eignes davon übrigbleiben, wenn die Hülfen als zurückgehalten gedacht würden, die ihm Philosophie nach Inhalt und Form, nach Geist und Methode, dargereicht hat.

Wenn ferner der Verfasser die Begründung christlicher dogmatischer Lehrsätze durch Philosophie überhaupt für unmöglich hält, so kann er nicht alle, sondern nur einige, und namentlich 846 nur die geschichtlichen Lehrsätze meinen, vornehmlich aber die christliche Hauptlehre von dem Mittleramte Jesu. — Geschichtliche Dogmen, als solche, sofern sie ein Zeitlichindividuelles als solches, aussagen, welches nur im Zusammenhange des individuellen Lebens gegeben ist, kann die Philosophie, wie schon gesagt, freilich nicht deduciren; aber gleichwohl ist Philosophie erforderlich, um diese geschichtlichen Dogmen auch nur zu verstehen, zumeist aber um sie in ihrer Würde und in ihrer unbedingten Gültigkeit anzuerkennen; sowie es auch die christliche Dogmengeschichte zeigt, dafs diese geschichtlichen Lehren auf derselben biblischen Grundlage, stets nach Mafsgabe der philosophischen Ahnungen und Einsichten der Kirchenlehrer aufs verschiedenste sind aufgestellt, ausgebildet, ausgelegt und angewandt worden. — Insonderheit hätte der Verfasser zu erweisen gehabt, dafs es möglich sey, ohne die Idee der Geschichte, die nur philosophisch erkennbar ist, überall die Geschichte selbst zu erforschen, richtig aufzufassen und zu verstehn und zu würdigen; denn nur dann würde es möglich seyn, dafs auch das Geschichtliche in der Lehre des Christenthums ohne Philosophie in sich selbst beruhend erfafst und wissenschaftlich erkannt und gelehrt werden könne. Wir halten dagegen eine reine Philosophie der Geschichte, als Theil einer reinen Philosophie des Lebens, für gar wohl möglich, und für die Vollendung der Geschichtskunde selbst für unentbehrlich. Mehre hochachtbare philosophische For-

scher, vorzüglich *Schelling* und *Fichte* *), haben die philosophische Construction des Christenthums versucht, die bei aller Unvollkommenheit dennoch nicht als gänzlich mislungen, und als im Vorhaben unbefugt, betrachtet werden können.

Zur letztangeführten Stelle setzt nun der Verfasser hinzu: „Daſs aber alles dogmatische Denken in Begriffen und Säzen „nichts anderes ist, als eine solche zerlegende Betrachtung der „ursprünglichen frommen Gemüthszustände, geht daraus hervor, „daſs alles, was wir Dogmatik nennen, nie anders als im Zusammenhang mit einer frommen Sinnesart erscheint, wogegen welt„weisheitliche Säze über Gott und über das Verhältniſs des „Menschen zu Gott auf eine ganz andere Weise im Zusammenhang „mit dem Denken über das endliche Sein und dessen Veränderung „zu Stande kommen." Daraus aber, daſs die Lehren der christlichen Dogmatik im Zusammenhange mit einer frommen Sinnesart erscheinen, folgt nicht, daſs sie durch letztere zustandekommen. — Und was die philosophische Theologie betrifft, die durchaus nicht weltweisheitlich ist und genannt werden kann, so ist in selbiger allerdings auch das Denken über das endliche Seyn und dessen
847 Veränderungen ein untergeordnetes und particulares Moment derselben, aber nicht ein erstwesenliches und selbständiges; allein nichtsdestoweniger steht selbige in einem unmittelbaren, ewigbegründeten, als ewigwesenlich eingesehenen, und deſshalb um so innigeren Verhältniſs und Zusammenhang, und in um so inniger Uebereinstimmung und Wechselwirkung mit dem menschlichen Gemüthe, mit allen religiösen Gemüthszuständen und Lebenverhältnissen; weſshalb es auch möglich ist, die philosophische Theologie ebenso, wie es der Verfasser mit der christlich-kirchlichen dogmatischen Theologie gethan, nach den Beziehungen ihrer Lehren zum Gemüth anzuordnen, und zwar um so besser, wenn die philosophische Theologie schon rein wissenschaftlich, ohne irgend eine solche einseitige Beziehung vorwalten zu lassen, in der einsig ganzwesenlichen Sachordnung entwickelt ist. Denn die rein philosophische unbedingte und ewige Erkenntniſs Gottes und des Verhältnisses Gottes zu allem Endlichen erweckt zugleich und zuerst, mit Gottes Hülfe das Eine, selbe, ganze, gleichfalls unbedingte, und über alle endliche Persönlichkeit erhabene Gottgefühl, und legt so im Gemüthe den ganzen, ewigen, unerschütterlichen Grund, daſs wir auch von dem Göttlichen im Leben der Welt und der Menschheit überhaupt, und in der Gründung und Ausbildung des Christenthumes insonderheit innig und frucht-

*) *Schelling* in seiner Schrift vom academischen Studium, und *Fichte* in der nach seinem Tode unter dem Titel: die Staatslehre, (Berlin 1820) erschienenen Schrift.

bar gerührt und erregt werden mögen. Wir behaupten daher, dafs die philosophische Gotterkenntnifs, um das Gottgefühl anzuregen, gar keiner historischen Grundlage bedarf; und dafs keine *blofs* historische Grundlage das Gottgefühl erwecken, und hinlänglichen Anlafs geben kann, es auszubilden; dafs aber der Mensch erst, wenn er von wissenschaftlicher Erkenntnifs Gottes erleuchtet und erwärmt ist, recht empfänglich werde, das Göttliche in der Geschichte zu erforschen, zu finden, anzuerkennen und in das Gefühl der Gottseligkeit aufzunehmen.

Damit behaupten wir nicht, dafs nicht der glaubige Christ schon durch die Ahnung jener rein ewigen Erkenntnifs fähig werde, zum Gottgefühle und zum religiösen Gefühle des Göttlichen im Christenthume zu gelangen; wohl aber, dafs, sowie sich Erkenntnifs verhält zur Ahnung, also sich auch das durch Erkenntnifs belebte religiöse Gemüthleben verhalte zu dem durch blofse Ahnung belebten; und dafs diese Einsicht selbst für die reine und höhere Ausbildung der Gottinnigkeit und des gottähnlichen Lebens der Menschheit von Wichtigkeit sey; dafs aber die entgegengesetzte Meinung, auch wenn sie sich nur auf dem Gebiete des positiven Lehrsystemes einer wirklichen Religionsgesellschaft geltend macht, eben auch auf diesem Gebiete das Gedeihen des innern und aüfsern religiösen Lebens nicht fördere.

3.

„*Die Glaubenslehre beruht also auf zweierlei, einmal auf dem* „*Bestreben die Erregungen des christlich frommen Gemüthes in Lehre* „*darzustellen, und dann auf dem Bestreben, was als Lehre ausge-* „*drückt ist, in genauen Zusammenhang zu bringen.*“

Der hier genannte zweite Punkt, welcher allein noch hier kritisch
zu erwägen ist, wird vom Verfasser (S. 13) weiter also erklärt. 848
„Das Bestreben Zusammenhang in das Gedachte zu bringen, ist das- „jenige, woraus alle Wissenschaft hervorgeht, und dessen höch- „stes Erzeugnifs also allerdings die Weltweisheit ist.“ Allerdings ist Zusammenhang, oder vielmehr organischer Charakter, eine unerlafsliche Forderung und Eigenschaft aller Wissenschaft, und überhaupt eines jeden Denkens und Erkennens; aber nicht ist diese Eigenschaft die erste Eigenschaft der Wissenschaft, denn sie bestimmt nur die Form, das Wie; nicht diese aber ist das Erste sondern der Inhalt, das Was, — dafs überall erst, nicht zwar der Zeit sondern der Wesenheit nach zuerst, etwas Bestimmtes erkannt werde, was dann auch im Zusammenhang stehe. Diefs deutet auch das Wort Wissenschaft an, woran das Wissen die Hauptsache, die Gesammtschaft aber die Form derselben bezeich-

net. Die Wesenheit der erkannten Gegenstände ist auch nicht zuerst durch den Zusammenhang derselben, sondern zuförderst ein jedes in seinem Höheren und durch es für sich selbst, und dann auch im Zusammenhange durch ebendieses Höhere bestimmt, worin und wodurch sie alle insgesammt sind, sowohl ein jedes für sich, als im Zusammenhange. Es müfste für eine kümmerliche Ansicht der Wissenschaft geachtet werden, wenn der Zusammenhang nicht durch die Wissenschaft, sondern die Wissenschaft durch den Zusammenhang bestimmt würde und hervorgienge. Ja der Zusammenhang ist, sofern er nach einer bestimmten einseitigen Richtung erfafst und gestiftet wird, in subjectiver Hinsicht für den endlichen Geist auf gewisse Weise seiner freien Wahl überlassen, weil und sofern er an dem Gegenstande selbst ein allseitiger, ewig gleicher, vollendeter ist; so ist in dieser Hinsicht z. B. die Darstellung der Elementargeometrie eines unendlich verschiedenen Zusammenhanges fähig, obschon der Inhalt der Lehre stets derselbe bleibt; und eben auch die christlich-kirchliche Dogmatik mag in verschiedenen einseitigen Hinsichten, wovon die vom Verfasser ergriffene ebenfalls eine ist, angeordnet werden, ohne dafs die Lehren in der Hauptsache sich ändern. Aber die absolutorganische Gestaltung ist gemäfs der Einen Methode der Wissenschaft auch für den endlichen Geist dennoch nur Eine; und sowie z. B. die organische, vollkommen wissenschaftliche Organisation der Geometrie nur Eine, ebenso kann auch die der christlich-kirchlichen Dogmatik nur Eine seyn, wovon die Betrachtung der Lehren in ihrer Beziehung zu der religiösen Erregung oder zu dem Gefühle, insbesondere dem Gefühle der Abhangigkeit von Gott nur ein untergeordnetes Moment, und nur eine besondere Richtung der Betrachtung ist. Zudem kann der ganze allseitige Zusammenhang der Wahrheiten, in keiner Wissenschaft von einem endlichen Geiste erschöpft oder überschaut werden, obschon diese Wahrheiten selbst, in ihrer selbständigen Gewifsheit gar wohl eingesehen werden können.

„Die Forderung also", setzt der Verfasser hinzu, „dafs sich „die dogmatische Theologie von aller Verbindung mit der Welt-„weisheit frei machen solle, konnte nicht in sich schliefsen, als „solle sie auch dieses Bestreben aufgeben, durch welches sie
849 „vielmehr erst entsteht." Sonach hätte also diese christlich-kirchliche Theologie in dieser Hinsicht mit der Philosophie gleichen Ursprung, und zwar, da der Verfasser behauptet, dafs die Weltweisheit das höchste Erzeugnifs dieses Bestrebens ist, stünde sie hierin der Weltweisheit, als ein niederes dem höheren, nach. Nach unserer Ansicht aber sind in dieser Hinsicht beide von gleicher Stufe und Würde, da die christlich-kirchliche Dogmatik,

wenn und sofern sie Wissenschaft der *ewigen* Wahrheit von Gott und von Gottes Verhältnifs zu allem Endlichen ist und seyn soll, selbst den obersten Theil der Philosophie, die nicht Weltweisheit ist, in sich aufnimmt. „Sondern“, heifst es weiter, „nur wenn „dieses Bestreben für sich thätig das Denken in seinem Verhältnifs „zum Sein bearbeitet, entsteht das eigentliche Wissen, von dem „die Theologie *) geschieden ist, und hingegen, wenn es sich auf „das oben beschriebene Denken wendet, im Verhältnifs zu den „darin ausgedrükten Lebenszuständen, entsteht die christliche „Glaubenslehre im eigentlichen Sinne. Diese kann daher nur „gebildet und lebendig fortgepflanzt werden nach dem Maafs des „wissenschaftlichen Triebes.“ Diese Antithese leugnen wir, aus den im Vorigen mitgetheilten Gründen, gänzlich, indem sowohl die Philosophie, als auch die christliche dogmatische Theologie nothwendig „das Denken im Verhältnifs zum Seyn bearbeitet“ oder bestimmter gesagt, indem sie seyendes Wesenliche zu erkennen zuförderst bestrebt seyn mufs; unter welchem Seyenden sich dann auch als ein besonderes Gebiet das Gemüth und Gefühl und insonderheit der religiöse Gemüthszustand und das religiöse Gefühl der Erforschung darstellt; unter welcher Bedingung sodann, und zwar gerade in der Mafse, als dieses erstwesenliche Streben, Seyn zu erkennen, oder das Streben nach objectiver Wahrheit, gelungen ist, ebenfalls Beide, die Philosophie und die christliche dogmatische Theologie, auch die Beziehung ihrer Lehre zu dem religiösen Gefühl und zu allen religiösen Erregungen und Gemüthszuständen erkennen, und diese Beziehung auch im eignen Leben, und auf eine für das religiöse Leben selbst fruchtbare Weise herstellen und immer mehr vollziehen können und sollen. Dafs aber „die Glaubenslehre“, wie der Verfasser (S. 14) sagt, „in den Zeiten und unter den Völkern am besten gedeiht, unter „welchen am meisten Wissenschaft verbreitet ist; aber nur da „und solange lebendig bleibt, wo und als die Lebendigkeit der „frommen Erregungen dem Bestreben Zusammenhang hervorzu„bringen und zu erhalten den Stoff reichlich genug zuführt“, ist in Ansehung des Ersteren richtig, und davon sind in dem von uns vorstehend Gesagten, wenn es erwogen wird, die ursprünglichen Gründe zu finden, die ganz andre sind, als der vom Verfasser [gemeinte] wissenschaftliche Zusammenhang, der gleichwohl ohne Philosophie erlangbar seyn soll, darbietet. Der letzte Theil der Behauptung aber ist nur zumtheil wahr, und nur bedingter- und

*) Hier ist unter *Theologie* die christlich-kirchliche Theologie gemeint. Ein Sprachgebrauch der um so verwerflicher ist, als der Verfasser die Philosophie, die doch, wie er selbst (S. 10, unter 2) zugesteht, auch Theologie ist, als aufserhalb der christlichen Theologie betrachtet.

850 untergeordneterweise. Denn die reinwissenschaftliche Forschung bringt zuerst die übersinnlichen, ewigen Grundwahrheiten an den Tag des Bewufstseyns, welche allererst dann auch das übersinnliche Gefühl dafür erwecken, erregen, und in ihrer weiteren reinwissenschaftlichen Ausführung es auch beleben, stärken, und rein erhalten. Erst dann wirkt das so belebte Gefühl wiederum erweckend und ermunternd zurück auf das Denken und die wissenschaftliche Forschung.

4.

„*Die Vorschriften also, wonach eine jede Dogmatik, welcher* „*Kirche sie auch angehöre, mufs angelegt werden, würden diese seyn.* „*Einmal, Nichts als Lehre darzustellen, was nicht in dem Ganzen* „*frommer Erregungen, dessen Abbild das Lehrgebäude seyn soll,* „*gewesen ist, aber auch alles, was sich in diesem findet, geradezu* „*oder einschlufsweise, in das Lehrgebäude aufzunehmen. Dann aber,* „*Jede Lehre so darzustellen, wie sie im Zusammenhange mit allen* „*übrigen erscheint, und eben defshalb Nichts aus dem Lehrgebäude* „*auszuschliefsen, was nöthig ist, um diesen Zusammenhang zur An-* „*schauung zu bringen.*"

Nach diesen beiden Vorschriften würden die Grundlehren diejenigen seyn, die nach der ersten gefunden würden, und die Aufgabe diese aufzufinden müfste vorangehn; die abgeleiteten oder secundären Lehren müfsten aber diejenigen seyn, welche blofs durch die Forderung des Zusammenhangs nach der zweiten Vorschrift gefunden würden, und die also zu dem Ganzen der religiösen Erregungen, dem nach dem Verfasser ursprünglichen und eigenlichen Erkenntnifsquell der christlich-kirchlichen Dogmatik, nur in einer durch die ersteren vermittelten, also nur in zweiter Stufe wesenlichen Beziehung stehen. Dafs dadurch die ewige, objective Sachordnung der Lehren oft gestört, ja verkehret werden müsse, ist daraus offenbar, weil Gemüth und Gefühl nur ein untergeordnetes Moment der ganzen und gesammten Wesenheit des erkennenden Subjectes ist. Auch zeigt diefs die ganze vorliegende Arbeit des Verfassers; besonders dadurch, dafs in seiner Darstellung nicht die Eine selbe und ganze Erkenntnifs und Anerkenntnifs Gottes, als die einsige, erste und letzte Wahrheit, die sie ewig *ist*, aufgestellt und ausgeführt wird, sondern nur vom fühlenden Subject aus eine Eigenschaft Gottes nach der andern, und oft nicht gemäfs der ewigen Ordnung der göttlichen Wesenheit, blofs mittelbar und in Ansehung ihrer von aufsen erkannt, und so der Eine ursprünglich ganze Gedanke: Gott, nur nachundnach durch seine besondern Momente gleichsam ergänzt werden soll; so dafs sogar die Grundwesenheiten Gottes:

Einheit, Unendlichkeit und Ewigkeit nur nebenher, in einem „Anhange“ abgehandelt werden.

5.

„*In der gegenwärtigen Lage des Christenthums dürfen wir nicht* „*als allgemein eingestanden voraussetzen, was in den frommen Erre*-„*gungen der Christenheit das wesentliche sei oder nicht.*“

In einer Anmerkung wird hinzugesetzt, „dafs unter dem „wesentlich Christlichen nicht das verstanden werde, was die 851
„christlichen Erregungen zu frommen überhaupt macht, sondern „was zu christlichen, also das, was nirgends fehlen darf, wenn „nicht eben da auch das christliche soll abgeläugnet werden“; — also nur das Alleineigne, oder Eigenthümliche vorzugsweise, was an andern Glaubensarten, und an andern Arten religiös erregt zu seyn, nicht gefunden wird. Ist Dem so, so ist allerdings eine christliche Dogmatik nach der *Schleiermacher*'schen Forderung nicht eher möglich, als bis dieses Alleineigne des Christenthumes genau und vollständig ausgemittelt ist. Die hier zugestandne Thatsache der Erfahrung aber, dafs eben diefs erst ein Gegenstand der Untersuchung seye, worin das eigenliche Christliche am Christenthum bestehe, nachdem die christliche Kirche fast zweitausend Jahre bestanden hat, und insbesondere der Umstand, dafs dieser Gegenstand sogar nach Mafsgabe des längeren Bestehens und der weiteren Ausbildung des Christenthums immer streitiger geworden (S. 16), so dafs darüber der Streit in diesem Umfange erst neu sey; — diese Erscheinung ist merkwürdig genug und erweckt für die Ansicht des Verfassers ein nicht günstiges Vorurtheil bei Denen, welchen diese Untersuchung neu ist, — obschon auch diese Erscheinung in der Philosophie der Geschichte ihre wahre Bedeutung erhält und ihre genügende Erklärung findet.

Allerdings nun soll eine christliche Dogmatik, als solche, das eigenlich Christliche, oder das Eigenthümliche des Christenthums zunächst enthalten; dafs aber gerade das Eigenthümliche an sich das Erstwesenliche und Wichtigste seye, folgt daraus nicht. Vielmehr ist, nach einem allgemeinen Gesetze an [allem Bestimmten] schon das mit dem entgegengesetzt Bestimmten Gemeinsame höherwesenlich als dessen Eigenwesenliches oder Eigenthümliches; aber das höhere Erstwesenliche an allem Bestimmten ist das an selbigem in seinem ihm allein Eigenwesenlichen dargestellte Allgemeine; und insonderheit an allen zeitlich sich entfaltenden Dingen ist das Ewigwesenliche höherwesenlich als die zeitlich individuelle, ureigenthümliche Gestaltung. So sind auch in der christlichen Dogmatik die ewigen Religionswahrheiten von

Gott und dem Verhältnisse Gottes zur Welt, zur Menschheit und
zu jedem Einselmenschen, welche von allem Geschichtlichen und
geschichtlich Eigenthümlichen unabhangig sind und eingesehen
werden, das Erstwesenliche, obschon die ganze geschichtliche
unendlichbestimmte Eigenthümlichkeit der Individualität, worin
sie in aller Welt ihre Wirklichkeit haben und zur Erscheinung
kommen, nicht zufällig oder geringfügig, sondern an ihnen und
in ihnen ebenfalls wesenlich ist. Daher wir der Ueberzeugung
sind, dafs auch in der christlichen Dogmatik zuerst auf diese
ewigen Grundwahrheiten, welche zugleich auch die allgemein-
menschlichen, und allen endlichen Vernunftwesen bei jeder un-
endlich verschiedenen geschichtlichen, eigenleblichen Gestaltung
in aller Welt gemeinsamen sind, in ihrer ewigen Allgemeinheit
852 und Reinheit hingesehen werden, jedoch alsdann auch das ge-
schichtlich und eigenleblich Eigenthümliche, auf dem heiligen
Grunde der ewigen Wahrheit, mit ganzer Sorgfalt und Vollstän-
digkeit erfafst und ausgeführt werden solle. Bei dieser Einsicht
bleibt zwar der vom Verfasser über das eigenthümlich Christliche
angestellten Untersuchung ihr Werth; da aber auch an der christ-
lichen dogmatischen Theologie Das, wodurch sie überhaupt dog-
matische Theologie ist, und was in dem eigenlich Christlichen
auf eigenthümliche Weise zur Erscheinung kommt, das Erstwesen-
liche ist, ohne welches das geschichtlich Individuelle, dem Chri-
stenthum Alleineigne, nicht einmal verstanden, geschweige ge-
würdigt werden kann, so ist die Aufsuchung dieses Erstwesen-
lichen selbst die hierbei erstwesenliche Untersuchung, und die
des geschichtlich Eigenthümlichen dann eine darauf folgende, diese
schon voraussetzende, wenn schon vom individuellen Wirklichen
aus angesehen, die nächstwesenliche, Untersuchung; und zwar ist
die erstgenannte Hauptuntersuchung schon darum für die christ-
liche Dogmatik die dringendste, weil, wie der Verfasser selbst
zugesteht, die christlichen Religionsurkunden über jene höchsten,
allgemeinen und ewigen Religionswahrheiten keine vollständige,
noch systematische, Auskunft geben.

Erwägen wir nun, wie der Verfasser diese Aufgabe zu lösen gedenkt.

6.

„*Um auszumitteln, worin das Wesen der christlichen Frömmigkeit bestehe, müssen wir über das Christenthum hinausgehn, und unsern Standpunkt über demselben nehmen, um es mit andern Glaubensarten zu vergleichen.*“

Dabei wird bemerkt, „dafs unter *Glaube* hier nichts zu verstehen ist, als die die frommen Erregungen begleitende beifällige

„Gewifsheit.“ Diese Begriffbestimmung erscheint aber unbestimmt,
das ist nicht genug bestimmt, und das Bestimmte daran fehlerhaft
bestimmt. Unbestimmt insofern, als man nicht ersieht, von wel-
cher Gewifsheit und von welchem Beifall die Rede ist. Soll das,
dessen der Glaube gewifs ist, die fromme Erregung selbst seyn,
oder nur der Umstand, dafs sie fromm ist? oder ist die Gewifs-
heit über irgend eine Wahrheit gemeint, die mit jener Erregung
in wechselseitiger Beziehung steht? und wenn diefs ist, welches
ist diese Beziehung? ist die fromme Erregung bedingt durch die
Annahme dieser Gewifsheit jener Wahrheit, oder wird jene Wahr-
heit gewifs durch die fromme Erregung, oder findet Beides, ge-
trennt oder verbunden, zugleich statt? Und soll dann der Beifall,
welcher der Wahrheit, oder jener, der der frommen Erregung
gegeben wird, den Glauben ausmachen? — Aber auch fehlerhaft
bestimmt erscheint hiemit der Glaube, weil derselbe, wie ver- 853
schieden auch immer sein Verhältnifs zum Wissen bestimmt werde,
überhaupt und im Allgemeinen ein Fürwahrhalten, mithin als sol-
cher ein intellectualer Zustand, ein Zustand des Vernunftwesens
als erkennenden und denkenden Wesens ist, mithin durch Erre-
gungen des Gemüthes und des Gefühles nicht allein und dem
Erstwesenlichen nach bestimmt, sondern nur dadurch mitbestimmt
werden kann. Dafs übrigens der Glaube nicht blofs die die from-
men Erregungen begleitende beifällige Gewifsheit seyn kann, ist
schon daraus klar, dafs der Glaube als intellectueller Zustand,
und sachlich betrachtet, die Glaubenslehre, viel umfassender ist,
als die fromme Erregung, indem jeder Glaubige anerkennen mufs
dafs die Lehre ein unerschöpflicher seine individuelle Erregbar-
keit unendlich übertreffender und übersteigender Schatz ist, und
dafs seine wirklichen Erregungen weder der Fülle der Glaubens-
lehre noch deren Reinheit jemals entsprechen; nochmehr aber
daraus dafs die Ueberzeugtheit von der Wahrheit der Glaubens-
lehre der ursprüngliche Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit
aller frommen Erregung ist, und zugleich das Gesetz, das Mafs
und der Entscheidungsgrund, dem jede fromme Erregung gemäfs
seyn, und wonach sie gewürdigt und gerichtet werden soll und
mufs; da das zu Gefühlen und Neigungen erregbare Gemüth
durch den Glauben bestimmt ist, unter welchem es steht, nicht
aber der Glaube und die Glaubenslehre bestimmt werden soll
und darf und kann durch das zu Gefühlen und Neigungen erregte
Gemüth. Denn des Menschen Herz ist eitel, schwach und ge-
brechlich *), die Wahrheit aber bleibet unwandelbar, ewiglich. —
Dafs die Glaubenslehre viel umfassender ist als die fromme Er-
regung giebt der Verfasser selbst, schon dadurch zu, dafs er früher

*) Siehe oben 58, 221, 192, 840.

(im 4ten Satze, hier 830) ausdrucklich fordert, nichts aus dem Lehrgebaüde derselben auszuschliefsen, was nöthig ist, um den Zusammenhang dessen zur Anschauung zu bringen, was in dem Ganzen frommer Erregungen sich findet.

Ehe wir nun des Verfassers weitere Erklärung über obigen Satz vernehmen, ist zunächst zu bemerken, dafs nur in untergeordneter Hinsicht gesagt werden könne, dafs man sich über die individuellen Gestaltungen der Religion, oder wie der Verfasser sagt, über die verschiedenen Glaubensarten, z. B. hier über die christliche Glaubensart erheben, und über ihnen den Standpunkt nehmen müsse, um „das Wesen der Frömmigkeit" einer jeden auszumitteln. Denn da jede bestimmte, geschichtlich gegebne Glaubensart, mehr oder weniger, vollständiger oder unvollständiger, die höchste religiöse Wahrheit, die Erkenntnifs Gottes, über welche hinaus es keinen höheren Standort giebt, an und in sich enthalten mufs, nur ausgeprägt in ausschliefsender, einmaliger und einsiger individueller Bestimmtheit: so ist klar, dafs man bei dieser Ausmittelung lediglich über die individuelle Besonderheit insofern hinausgehn müsse, als man dabei das gemeinsame Erstwesenliche aller besondern Glaubensarten ins Auge zu fassen hat, als das, woran und wessen eigenthümliche Bestimmtheit jede von allen individuellen Besonderheiten des Glaubens ist. Aber auch in dieser Beziehung ist nicht sowohl ein *Standpunkt* über und aufser der zu beurtheilenden individuellen Glaubensart zu suchen und zu nehmen, als vielmehr das ganze Gebiet der Reli-
854 gion, mit Einschlufs auch des Ganzen der individuellen, besonderen Gestaltungen selbst, ist in Betrachtung zu ziehen und zu überschauen; da das Individuelle, Geschichtliche der Religion nicht zufällig, noch gleichgültig, noch eine blofse Form, sondern eben die in der Zeit wirkliche, wesenhaft erscheinende, dargelebte Religion selbst ist. Daher wir denn auch den christlichen Theologen im Allgemeinen beistimmen müssen, welche gegen dieses ganze Verfahren des Verfassers einwenden werden, dafs es eben der Wesenheit des Christenthumes im innersten Grunde widerstreite, einen Standpunkt über und aufser selbigem zu nehmen, indem das Christenthum die Religion selbst seye, und insonderheit auch die wesenliche Grundwahrheit der Einen Religion selbst enthalte, somit auch nur an und in sich selbst an seiner eignen Wahrheit, an seinem eignen Inhalte verstanden und gewürdigt werden möge, nicht aber von einem angeblich höheren Standpunkte aus von aufsen herabwärts und hereinwärts.

Den obigen sechsten Satz erlaütert nun der Verfasser nach folgenden Momenten.

„1) Es wäre ganz unwissenschaftlich, wenn wir bei den er-

„wähnten Verschiedenheiten in der Kirche selbst uns nur auf „irgend ein Ansehn stüzen wollten. Denn das Ansehen der Be-„kenntniſsschriften gehört für einen Protestanten mit zu den „streitig gewordenen Gegenständen; und abgesehen von diesen „zu sagen, dasjenige worin die meisten oder die angesehensten „Lehrer übereinstimmen, müsse das wesentliche seyn, wäre leer „und gehaltlos. — — Die Menge aber, wenn auch ihre Ueber-„zahl noch so groſs wäre, kann nichts bestimmen“, u. s. w. Hieraus folgt aber in aller Strenge, daſs es für den Protestanten eine Dogmatik, nach der vom Verfasser aufgestellten Definition, zur Zeit, wo diese Kirche als solche keine gesellschaftlich anerkannte Grundlage hat, indem die Bekenntniſsschriften derselben für die Protestanten selbst streitig geworden, garnicht giebt, und nicht eher geben kann, als bis die protestantische Kirche selbst eine Glaubenslehre in einer öffentlichen Bekenntniſsschrift als die ihrige, als ihre gesellschaftliche Grundüberzeugung, anerkannt haben wird. Bis dahin ist es zwar möglich, eine protestantische Glaubenslehre auf dem Grunde der, wie der Verfasser berichtet, nunmehr streitig gewordenen protestantischen Bekenntniſsschriften, aufzustellen; diese aber hat dann nur den Rang der Darstellung von etwas im Leben Dagewesenen, nunmehr aber Vorübergegangnen. Oder auch ist es möglich, der protestantischen Kirche eine neue Dogmatik, worin man sich bemüht hat, wenigstens den gesellschaftlichen Geist und Sinn dieser religiösen Gemeinde zu treffen, vorzulegen und anzubieten, ob sie selbige vielleicht anerkennen, und ihr das Siegel der Gesellschaftlichkeit 855
aufdrücken möge. Unter der letzteren Kategorie steht nach unserer Meinung auch der vorliegende Versuch des Verfassers; wir sagen aber nicht, daſs er selbst dieſs beabsichtige, sondern nur, daſs dieser Versuch erst der gesellschaftlichen Anerkenntniſs der protestantischen Kirche überhaupt und im Ganzen, besonders aber wegen der vielen dem Verfasser eignen, und für die Kirche neuen Ansichten und Lehren, durchaus bedürfte, um für einen Lehrbegriff des protestantischen Christenthums gelten zu können. Welches der Verfasser selbst anerkennen muſs, da sein Versuch, als treue Darstellung der gesellschaftlichen, kirchlich gemeinsamen Ueberzeugung nur beurtheilt werden könnte nach Bekenntniſsschriften, die bei öffentlichen Verhandlungen gelten, die vorhandenen Bekenntniſsschriften aber, nach ihm wenigstens, unter den Protestanten selbst ein streitiger Gegenstand geworden sind, wodurch mithin die protestantische Kirche die Grundlage und den Maſsstab für die Beurtheilung jeder von einem Kirchenlehrer aufzustellenden Dogmatik verloren hätte. — Wir stimmen mit dem Verfasser gänzlich in die Behauptungen zusammen, daſs in Sachen

der Wahrheit selbst, die Menge, und wäre sie auch noch so grofs, nicht entscheide, sondern lediglich die wissenschaftliche Einsicht, in der sich die Wahrheit einem Jeden selbst anzeigt. Aber eben in dieser Hinsicht und ebendefshalb ist wohl zu unterscheiden eine Darstellung der Dogmatik der protestantischen Kirche, welche und sofern sie geschichtlich treu nach den als geltend anerkannten Beweisgründen und im Zusammenhange das darstellt, was diese Kirche selbst als die Grundlage ihrer gemeinsamen Ueberzeugung aufgestellt hat, oder aufstellt, von einer Darstellung der christlichen Glaubenslehre, welche auf unbedingte Sachgültigkeit aus objectiven Gründen, nach der Einsicht und Ueberzeugung irgend eines einselnen Individuum Anspruch macht, welche sich mithin auf keine geschichtliche Autorität, weder einer Gesellschaft, noch eines Individuum als solchen, sowenig als auf die eigne Autorität des Urhebers, sondern auf den Inhalt selbst, und auf die an und in diesem gegebnen Sachgründe zu berufen, und es dann jedem andern Individuum, sowie jeder Gesellschaft, zu überlassen hat, ob sie sich, wie der Urheber selbst, von der Sachgültigkeit seiner Lehren und der dafür angeführten Gründe, auch überzeugen, und mithin diese Glaubenslehre als die ihrige anerkennen, oder nicht. — Und wie sehr z. B. eine von einem Lehrer der Kirche verfafste christliche Dogmatik dem Geiste der protestantischen Kirche angemessen seyn möge, für eine *gesellschaftliche* oder *kirchliche* Dogmatik kann sie doch nur gelten, sofern sie von dieser Gesellschaft ausdrucklich und feierlich als die ihrige ist anerkannt worden, entweder durch bereits geltende Bekenntnifsschriften, womit sie übereinstimmt, oder durch eine neue authentische öffentliche Erklärung, sey es nun dafs diese Dogmatik selbst zur gesellschaftlichen Bekenntnifsschrift erhoben, oder neue anderweitige Bekenntnifsschriften angenommen werden, denen der Inhalt derselben vollkommen gemäfs ist. — Ob aber die protestantische Kirche
856 ihrem Geiste gemäfs öffentliche Bekenntnifsschriften haben solle, und wenn es ihrem Geiste gemäfs ist sie zu haben, von welchem Inhalt und von welcher Form diese Bekenntnifsschriften seyn sollen, — lassen wir hier, unserem Zwecke zufolge, gänzlich ununtersucht; da diese Frage nur im tiefsten und innigsten Zusammenhange innerhalb der Philosophie der Religionsgeschichte beantwortet werden kann. — Sollte aber hierüber die Meinung gehegt werden, dafs eine christlich-kirchliche Dogmatik sich hinlänglich als protestantisch dadurch beurkunde, dafs sie mit der Bibel übereinstimme, so zeigt sich dieses Kennzeichen als unanwendbar defshalb: weil auf die Bibel sich alle christliche Kirchenparteien gleicherweise berufen und mit selbiger in ihrer Lehre übereinzustimmen behaupten; weil ferner, wie der Verfasser selbst zugiebt,

die Bibel über wichtige Glaubenslehren eine vollständige und
befriedigende Belehrung nicht enthält; und weil endlich, welche
Bücher und welche Stellen der Bibel kritisch echt und canonisch
sind, sowie auch welches die echten Grundsätze der Bibelausle-
gung sind, und welches insonderheit von jeder Stelle die authen-
tische Auslegung ist, jetzt in der protestantischen Kirche selbst
ebenfalls zu den streitigen Gegenständen gehört.

„2) Das Wesen des Christenthums von vorne herein bestim-
„men zu wollen, wäre eben so vergeblich. Könnte eine solche
„Ableitung gelingen, so gehörte sie zu den Geschäften der Welt-
„weisheit; aber auch diese hat es noch nie so weit bringen kön-
„nen, dafs das, was sie von oben her abgeleitet, sich wirklich
„als dasselbe gezeigt mit dem, was uns geschichtlich gegeben
„ist, an welcher Aufgabe alle ähnliche Unternehmungen, nämlich
„alle sogenannten Constructionen *a priori*, auf dem geschicht-
„lichen Gebiet immer gescheitert sind.“ — Gesetzt aber, es wäre
Diefs gänzlich wahr, worüber jedoch die Meinungen getheilt
sind, so kann es doch einem philosophischen Denker nicht im
Ernst beifallen, aus dem bisherigen Mislingen dieses Unterneh-
mens, auf die Unmöglichkeit des künftigen Gelingens bei höherer
Ausbildung und Reife sowohl der Philosophie als auch der Ge-
schichtwissenschaft schliefsen, und defshalb alles weitere Versu-
chen aufgeben zu wollen. Wir dagegen sind aus Gründen über-
zeugt, dafs es die Philosophie dahin schon noch bringen werde;
vorausgesetzt, dafs von der einen Seite das Geschichtliche rein
gehalten wird, so dafs man insonderheit das geschichtlich Ge-
gebene von Dem wohl unterscheidet, was man erst daraus, oder
wohl gar woandersher blofs mit Bezugnahme darauf, folgert, oder
wohl gar in die Geschichte hineinträgt, nebst Dem, was man blofs
historisch vermuthet, oder wahrscheinlich findet; und dafs von
der andern Seite nicht gefordert werde, das Individuelle, sofern
es ein zeitliches Unendlich-Bestimmtes ist, philosophisch zu de-
duciren, zu intuiren und zu construiren; sondern dafs lediglich 857
die bestimmte historische Idee, und die besonderen Ideen histo-
rischer Hauptpersonen, einzelner sowohl als gesellschaftlicher,
philosophisch erkannt werden sollen, welche sodann in dem In-
dividuellen der Geschichte dieser Erde, und in den bestimmten
Individuen, denen die Function, diese Ideen in der Geschichte
dieser Menschheit darzustellen, zutheil geworden, nach den Er-
gebnissen der reinen Geschichtforschung, wiedererkannt werden.
Wie vielfach in dieser Angelegenheit nach beiden Seiten hin ge-
fehlt worden ist, zeigen alle bisherige philosophische Versuche
und deren Bestreitung. So fordert z. B. der Glaubige jeder Con-
fession vom Philosophen, dafs er den Inhalt dieser Confession

als das einsige vollständige Ideal der Religion auf Erden construiren soll; und der einseitige Philosoph dagegen dringt nicht bis zu der erforderlichen Bestimmtheit der Erkenntnifs historischer Ideen und Ideale hindurch.

„3) Jedes Begreifen eines geschichtlich oder natürlich ge„gebenen ist immer zusammengesetzt aus gefundenem und voraus„gesetztem; und eine solche Zusammensetzung entsteht aus dem „angedeuteten vergleichenden Verfahren. Wenn nun eine Con„struction *a priori* von einer richtigen und dem allgemeinen Zu„sammenhang gemäfsen Theilung des allgemeinen Begriffs aus„gehen mufs: so ist eine solche freilich auch diesem Verfahren „unentbehrlich; und gehört zu dem vorausgesetzten. Wie aber „das geschichtlich gegebene sich in diese einfügt, das kann nur „gefunden werden." — Das Verfahren des Geistes, das „geschichtlich oder natürlich gegebene zu begreifen", ist hier unrichtig beschrieben. Zuförderst ist es nicht wahr, wie in obigem sechsten Satze behauptet wird, dafs das Allein-Eigenthümliche einer geschichtlichen Entfaltung ursprünglich durch Vergleichung mit Anderem wahrgenommen und erfafst werde: denn sowie das Individuelle den Grund seiner Entwickelung nicht in dem Anderen hat, was neben und mit ihm ist, sondern in dem gemeinsamen Höheren, worin und wodurch es nebst seinem Anderen ist, so giebt es sich auch unmittelbar in seiner ganzen Eigenthümlichkeit wahrzunehmen und zu erkennen an und in sich selbst, ohne dafs es nothwendig wäre, sein Anderes geschichtlich gleichfalls wahrzunehmen und zu erkennen, von welchem es sogar kommen kann, dafs es geschichtlich noch garnicht da ist. Sodann sind die Bezeichnungen des Gefundenen und des Vorausgesetzten nicht klar; denn der Verfasser denkt hier unter dem Gefundenen blofs ein Rein-Geschichtliches und unter dem Vorausgesetzten ein Rein-Begriffliches oder Allgemeines, da doch Beides, das Gefundene sowohl als das Vorausgesetzte, sowohl ein Geschichtliches als auch ein Allgemeines oder Rein-Begriffliches seyn kann. Sodann ist die Benennung, dafs das Rein-Begriffliche hinsichts des gefundenen Rein-Geschichtlichen ein Vorausgesetztes seye, zweideutig und unklar, insofern unter dem Vorausgesetzten sowohl ein dazu Erforderliches oder Postulirtes, als auch ein blofs Vorausgesetztes, das ist Problematisches, Hypothetisches, ohne Erweis und Gewifsheit Angenommenes verstanden werden kann; worüber sich der Verfasser nicht erklärt hat. — Nun mag es
858 wohl seyn, dafs ein Geist, der zur philosophischen gewissen Einsicht einer geschichtlichen Idee noch nicht gelangt ist, einen geahneten allgemeinen Begriff versuchforschend annimmt, um zu sehen, ob das Geschichtlich-Gegebene sich danach begreifen,

ordnen und gestalten lasse, und ein solches Verfahren ist als Vorübung und Anfang der Erkenntnifs des geschichtlichen Gegenstandes nicht zu verachten: aber das echte und rechte wissenschaftliche Verfahren ist es nicht. Denn die echtwissenschaftliche Betrachtung bringt das Geschichtlich-Gegebene nicht unter einen hypothetisch angenommenen Allgemeinbegriff, sondern [sie] erkennt die ewige und zugleich allgemeine und allumfassende geschichtliche Idee, und anerkennt dann das Geschichtlich-Gegebene, als in und unter der Idee Enthaltenes, als die zur Wirklichkeit in der Zeit gebrachte, wirklich dargelebte Idee selbst, wobei dann das von dieser Idee umfafste Geschichtlich-Gegebne nach seiner ganzen Mannigfalt, als Ein, durch das Gesetz der ewigen Wesenheit der Idee vorbestimmter und gegliederter Organismus auf einmal und vereint geschaut wird, indem das Eigenwesenliche und Alleineigne eines jeden Gliedes unmittelbar als in und unter der Idee enthalten und gegeben erkannt wird, so dafs die Einsicht in das Alleineigenwesenliche eines jeden Gliedes des ganzen historischen Gebildes der erscheinenden, verwirklichten Idee nicht durch die Vergleichung der Glieder, sondern umgekehrt diese Vergleichung durch die selbständige Erkenntnifs jeden Gliedes in der Idee, gewonnen wird. Daher kann auch von dieser wahrhaften, echtwissenschaftlichen Erkenntnifs des Geschichtlichen garnicht gesagt werden, dafs dabei die Erkenntnifs des Allgemeinen, oder vielmehr der ewigen Idee zusammengesetzt werde mit dem Zeitlich-Individuellen, als wären Beide ursprünglich aufser- und ohne einander, und würden erst hinterher zusammengebracht und vereinigt: sondern vielmehr werden Beide als ursprünglich vereint erkannt, indem das Zeitlich-Individuelle als die wirklich erscheinende, dargelebte Idee *in* und *unter*, und in keiner Hinsicht *aufser* der Idee ist, nur aber die Idee ein Höheres, Umfassenderes ist, indem sie, als das Unbedingt- und Ganz-Wesenliche ihres Gebietes, auch das Urwesenliche und Ewigwesenliche nebst dem Geschichtlich-Wesenlichen oder Eigenleb-Wesenlichen ist. Auch ist die innere Gliedung oder Gliederung der Idee nicht mit der gewöhnlichen Eintheilung eines blofsen Allgemeinbegriffes zu verwechseln; denn die Gliedung der Idee ist freilich unterandern auch eine Theilung, aber nicht blofs diese, und keine Zertheilung; und der innere Gliedbau der Idee ist freilich auch ein Vereinganzes von Theilen, aber nicht blofs diefs, und nicht ein Vereinganzes von unbedingt selbständigen, isolirten Theilen, worein die Idee sich gleichsam zerworfen hätte. Es ist überhaupt von Wichtigkeit, den Gedanken des Gliedes und der Gliedung, und den Gedanken des Theiles und der Theilung, so auch den Gedanken des Gliedvereines und des Theilvereines wohl zu unter-

859 scheiden. Ein bloſser Allgemeinbegriff giebt bloſs ihm untergeordnete Theilbegriffe, welche Arten genannt werden, aber eine Idee *enthält* in sich und unter sich, oder vielmehr *ist* in sich und unter sich ein Gliedbau von Theilideen, die sich zu der ganzen Idee als ihre Glieder verhalten, wofür die Benennung der Art garnicht passend ist. Diese Unterscheidung zeigt ihre ganze Wichtigkeit auch bei der vorliegenden Untersuchung über die verschiedenen eigenthümlichen Gestaltungen der Religion auf Erden, welche der Verfasser verschiedene Glaubensarten nennt. Denn Dem, welcher die Idee der Religion erkennt, und selbige zu der Betrachtung des Geschichtlich-Gegebnen hinzubringt, erscheinen die besonderen Gebilde der Religion auf Erden als Glieder des Einen Organismus oder Gliedbaues der Einen, auch individuell Einen, Religion, in welchen zugleich die Idee sich zu ihrer ganzen Einen Verwirklichung, innerhalb der Weltbeschränkung, aus- und hindurcharbeitet, und sich selbst an das Licht der Wirklichkeit, an den Tag des Lebens bringt; und für den Dieses Einsehenden giebt es nicht verschiedene Arten von Religion, die als ursprünglich auſsereinander liegend, und ohne einander bestehend, verglichen würden, sondern nur wesenliche, sich gesetzmäſsig nachundnach in Kraft derselben Idee, in sich selbst und dann auch in-, mit- und durcheinander entfaltende Theilgebilde, wie gleichsam verschiedene Aeste, Zweige und Blüthen des Einen urlebendigen Baumes der Einen sich in der Zeit individuell verwirklichenden Idee. Daſs diese verschiedenen Theilorganismen, oder verschiedenen Glieder des Einen organischen Gewächses der dargelebten Idee, sofern sie lediglich nach dem ihnen gemeinsamen Reinwesenlichen *) betrachtet werden, auch als verschiedene Arten erscheinen, ist richtig, bezeichnet aber nur eine untergeordnete, und theilheitliche Wesenheit derselben, und auch diese Entgegensetzung der Reinwesenheit nach ist nur als an und in der ursprünglichen Entgegensetzung der Ganzwesenheit nach zu verstehen, wonach jene Theilgebilde insgesammt Glieder des organischen Gewächses sind, worin die Idee selbst ungetheilt, individuell verwirklicht erscheint. Doch davon weiter unten 1033, 1035, 1065, 1082, 1088, 1090, 1092 f. ein Mehres.

Hieraus ist unterandern auch zu beurtheilen, inwiefern zu Auffassung des Allein-Eignen oder charakteristisch Eigenthümlichen einer bestimmten „Glaubensart“, oder vielmehr eines bestimmten Gliedes des individuellen Organismus der auch auf Erden dargelebten Idee der Religion, „eine Theilung des allgemei-

*) Man sehe hierüber oben 238, 249, 345; und 1090.

„nen Begriffes“ oder eine sogenannte Eintheilung *(divisio s. partitio)* nöthig und zweckdienlich ist. — Zuerst wird nehmlich die innere gegenheitliche Weiterbestimmung der Idee in ihrer organischen Mannigfalt, oder die Gliedung, oder Gliedtheilung *(determinatio organica et divisio organica)* der Idee erfordert; dann 860
dafs jedes gefundene Glied nach seinem Alleineigenwesenlichen in sich und in Vereinbeziehung zu der ganzen Idee erkannt werde; dann auch, dafs die Glieder derselben Stufe in ihrem Wechselverhältnisse als Glieder derselben Idee, und in ihrer Beziehung worin sie als vereinte Glieder in und zu ihrer Idee stehen, erkannt werden. Die blofs allgemeinbegriffliche Eintheilung des in der Idee enthaltenen Organisch-Mannigfaltigen ist dabei nur ein untergeordnetes, theilheitliches Moment. Vor Allem aber ist hierbei nie zu vergessen, dafs die Möglichkeit einer Gliedtheilung der Idee schon die Einsicht in die unbedingte, Eine, selbe, ganze Idee, als das Erstwesenliche voraussetzt; dafs ebenso die blofs allgemeinbegriffliche Eintheilung als ihr nächstes Erstwesenliche die Erkenntnifs des ganzen Allgemeinbegriffes, vor und über der Eintheilung, erfordert; und dafs es nur unter dieser Bedingung möglich ist, den Eintheilungsgrund, und die Vollständigkeit der Glieder *(termini)* der Eintheilung, sowie ihre gesetzmäfsige, stufenweise Anordnung, nach Unter- und Nebenordnung, zu erkennen und wissenschaftlich zustandezubringen.

Da nun das Christenthum ebenfalls ein besonderes Glied des organischen Ganzen der auf Erden verwirklichten Religion ist, mithin auch als ein solches zu betrachten ist, so ist es allerdings gegründet, dafs der das Christenthum wissenschaftlich betrachtende und beweisende Geist sich insofern über selbiges, sofern es als eine *individuelle* Erscheinung der Religion angesehn wird, erheben mufs, um es als Glied des ganzen geschichtlichen Gebildes der Religion auf Erden, als Theil der wesenhaft auf Erden erscheinenden Idee der Religion zu erfassen und zu erschauen. Und insofern mag auch gesagt werden, dafs dann der Geist sich auf einem Standorte über dem Christenthume befindet, von wo herab- und hereinwärts er das Christenthum „beurtheilt“; in anderer Hinsicht aber kann dieses *über* ihm stehen nicht behauptet werden, wenn nehmlich und insofern das Christenthum die ganze Idee der Religion als das Eine *in* ihm, oder vielmehr *als* es selbst, Darzustellende anerkennete, und die ganze urwesenliche, und ewige Wahrheit der Religion als seine eigne Lehre in sich aufnähme, wie wir schon früher (830) bemerkt haben. Der Verfasser aber giebt für dieses Uebersteigen des Christenthums, einen viel zu allgemeinen, und noch dazu ganz unstatthaften Grund an, wenn er sagt: „denn jeder steht über dem, was er

„beurtheilt." Wird unter dem Beurtheilen die Würdigung nach der Idee, oder vielmehr die Würdigung eines Inneren im Gliedbau der Idee selbst Gegebnen als Gliedes in, unter und durch die Idee verstanden, so ist diese Behauptung insofern und theilweis, in der angegebenen Hinsicht richtig, als dann der Gesichtkreis ein höherer und umfassenderer ist, wodurch aber keines-
861 weges der betrachtende endliche Geist selbst über das Betrachtete zu stehen kommt. Wird aber unter Beurtheilen überhaupt verstanden: über oder von Etwas urtheilen, so ist die Behauptung in dieser Allgemeinheit grundirrig; denn auch der Gedanke: Gott, kann als Glied *(terminus)* des Urtheiles vorkommen, und zwar im identischen Urtheile: Gott ist Gott, sogar als beide Glieder, ohne dafs defshalb in irgend einer Hinsicht gesagt werden dürfte oder könnte, dafs der Urtheilende über Gott stände. Ja der endliche Geist darf sogar urtheilen, dafs Gott zu allem Endlichen in einem seiner Vollwesenheit *) angemefsnen Verhältnisse steht, wie in den Urtheilen: Gott regiert die Welt weise, gerecht, gütig; ohne dafs er defshalb seinen Standort über den Gegenstand seiner Beurtheilung erheben könnte, oder zu erheben nöthig hätte. **)

Der Verfasser bemerkt hierbei, dafs ihm seine Behauptung, dafs der Theologe sich über das Christenthum erheben müsse, gemisdeutet worden sey, indem er sagt: „Wenn ich nun schon „sonst in derselben Hinsicht gesagt habe, der Theologe müsse „zu diesem Behuf seinen Standpunkt zugleich über dem Christen„thum nehmen, und diese Aeufserung bemitleidet worden ist, als „Anmafsung eines solchen, der am unrechten Orte den Welt„weisen spielen, und seine Weisheit über das Christenthum stel„len wollte: so scheint desto nöthiger gleich an der Schwelle zu „erklären, wie das gesagte gemeint ist, und warum das gemeinte

*) Man sehe unsere Erklärung der *Vollwesenheit* oder *Vollkommenheit* oben 502 ff.; 510 N.

**) Das Vorurtheil, dafs der Urtheilende sich über Das, worüber er urtheilt, erheben, und dafs ebenso der Wissende Das, Was er weifs, „unter sich bringen" müsse, findet sich auch bei *Jacobi* (Werke, B. III, S. 411), der es eben defshalb unmöglich findet, dafs das endliche Vernunftwesen Gott *wisse* und *erkenne*, und es für frevelhaft erklärt, Gott eigenlich erkennen und wissen zu wollen. Ein solches Untersichbringen findet aber bei dem Urtheilen sowenig statt, als das Auge des Leibes, wenn es die Sonne sieht, defshalb die Sonne, und wenn es den ganzen Leib, dessen Organ es ist, in sich abbildet, defshalb den ganzen Leib unter sich bringt. Man mufs sich hierbei nicht taüschen lassen durch die Vieldeutigkeit der Wörter: *unter* und *über*, die sie in der Volksprache haben; wonach *über* auch überhaupt heifst *aufser*, und *unter* überhaupt *inner (inter, intra)*; auch *unter* oft eine blofse Beziehung bedeutet, wie wenn man sagt: unter einen bestimmten Begriff, unter eine gewisse Beziehung, bringen.

„so mufste gesagt werden.“ Das Bemitleiden freilich ist für eine
wissenschaftliche Untersuchung eine fremde Sache, aber die Frage
ist, ob nicht der Verfasser in der von ihm angegebnen Hinsicht,
nicht zwar *seine* Weisheit, sondern die philosophische Erkenntnifs
als über das Christenthum erhaben anerkennen müsse, und ob
nicht ebendefshalb Alle, welche das Christenthum als den In-
begriff der ganzen religiösen Wahrheit anerkennen, diese seine
Lehre, von ihrem Standorte aus mit Fug verwerfen müssen. Diefs
wird sich ergeben, wenn wir dasjenige prüfen, was nun der
Verfasser als genauere Bestimmung seiner Meinung vorträgt.
„Sezen wir“, sagt er, „uns ganz im Christenthum: so denken
„wir uns auch christlich fromm aufgeregt, oder jeden Augenblick
„bereit es zu werden. Sind wir aber das, so können wir uns
„nicht gleichmäfsig verhalten gegen das christliche und gegen
„das unchristliche, welches wir damit vergleichen wollen, son-
„dern das christliche wird uns erfreuen und anziehn, und das
„unchristliche wird uns abstofsen und widerwärtig sein.“ Da-
gegen werden aber seine christlichgläubigen, sowie seine über
das Christenthum philosophirenden Gegner sagen, dafs es hierbei
ganz und gar nicht auf das Gefühl, noch auf irgendwelche Er-
regung oder gar Aufregung ankommt, indem das Gemüth gar-
nicht das Gebiet ist, worauf der Streit mit ihnen liegt, sondern
dafs es lediglich ankommt auf die Einsicht und Anerkenntnifs
der reinen christlichen Wahrheit, indem auch sie nicht behaup-
ten, dafs die Selbstgenugsamkeit des Christenthumes überhaupt
und hinsichts des Lehrbegriffes insbesondere durchs Gefühl oder 862
in irgend einer Aufregung erkannt und angenommen werde, son-
dern zuerst vom intellectuellen Menschen, in Vernunft und Ver-
stand, als reine, klare Wahrheit eingesehen, und in reiner Ein-
sicht angenommen werde. Aufserdem ist auch die vom Verfasser
behauptete Abstofsung und Widerwärtigkeit gegen alles Unchrist-
liche nicht einmal eine nothwendige Folge, noch ein begleitendes
Symptom der Zuneigung und Erregung für das Christliche. Denn
nur das Widerchristliche wird dann widrig und abstofsend seyn,
nicht aber das Unchristliche überhaupt, denn dieses befafst nach
dem Verfasser, da er das Christenthum mit „den andern Glaubens-
„arten vergleichen“ will, alles Aufserchristliche, mithin alles
Nebenchristliche, Unterchristliche, und wenn es ein solches giebt,
auch alles Ueberchristliche; und in Ansehung der zeitlichen Ent-
wickelung der Religion in der Menschheit auch sowohl das Noch-
nicht-Christliche, als das Nicht-mehr-Christliche. Aber das
Aufserchristliche ist defshalb noch nicht überhaupt das Wider-
christliche; ebenso auch nicht dasjenige Aufserchristliche, welches
nur noch nicht bis zum Christlichen entwickelt und hindurch-

gedrungen ist, am wenigsten aber das Ueberchristliche. Denn wenn unter dem Ueberchristlichen die ganze und selbe Eine Idee der Religion verstanden würde, sofern sie als das Ganze, urwesenlich über allem ihrem innern Besonderen, auch über ihrer Einen, selben und ganzen Darlebung in der unendlichen Zeit in Gott und in der Menschheit urwesenlich ist und besteht, und wofern man nicht etwan annähme, dafs die ganze Eine und selbe Idee der Religion selbst Christenthum heifsen solle, so wäre dieses Aufser- und Ueber-Christliche durchaus nicht ein Widerchristliches, sondern gerade im Gegentheile das Urwesenliche über dem Christlichen, welches mit selbigem der Reinwesenheit nach ganz übereinstimmig ist. In diesem Sinne wäre das Ueberchristliche zugleich auch das Allumfassende und Allgemeine (das Universale und Generale), wovon das Christenthum nur eine individuelle Darstellung oder Dargestaltung an der Menschheit dieser Erde wäre. Würde aber unter dem, was ein Höheres als
863 das Christenthum sey, zwar auch ein zeitlich Wirkliches, aber ein reiner, und vollständiger, und organischer Ausgebildetes verstanden, so müfste freilich, um hierüber urtheilen zu können, in und nach der Idee der Religion bereits entschieden seyn, ob nicht das Christenthum selbst die vollwesenliche, vollständige Erscheinung und Darbildung der Religion für diese Menschheit auf Erden sey. Wer Dieses annähme, müfste es freilich als einen Irrthum betrachten, und von sich stofsen, wenn behauptet würde, dafs das Christenthum ebenfalls nur eine noch unvollkommene Gestaltung der Religion auf bestimmter Stufe sey im Durchgange des wachsenden und reifenden Menschheitlebens zur religiösen Vollendung. Wer aber Diefs nicht annähme, sondern das Christenthum als eine wesenliche, aber noch unvollkommne und im Fortgange des Lebens weiter und höher auszubildende Gestaltung der Religion würdigte, und verehrte, würde gleichwohl die höhere und vollwesenliche Gestaltung der Religion, die auch auf Erden, oder wenigstens in höheren Ordnungen des Lebens in Gott, noch kommen soll, nicht als ein dem Christlichen Widerwärtiges und feindliches betrachten können, und würde sich davon vielmehr angezogen als abgestofsen finden, und zwar ganz aus demselben Grunde, wefshalb ihn das Christliche anzieht und für sich gewinnt.

Wenn aber Jemand auf diese Weise „ganz im Christenthum ist", dafs ihn alles Unchristliche abstöfst und zuwider ist, so wird an einen Solchen gewifs auch der Rath und Vorschlag verloren seyn, den der Verfasser in folgenden Worten beifügt: „Also müssen wir für diese Betrachtung unsre fromme Erregbar- „keit ruhen lassen, weil es uns nicht darauf ankommt, durch

„unser Gefühl zu entscheiden, welches wahr ist oder falsch, denn
„das haben wir schon längst für uns gethan: sondern uns nur
„scharf einzuprägen, wie das eine und das andre, das christliche
„und das unchristliche, aussieht und beschaffen ist.“ Denn ein
Solcher ist nicht nur religiös erregt, sondern leidenschaftlich auf-
geregt, mithin nicht in der Gemüthsverfassung, die zu ruhiger
Betrachtung des Gegenstandes der Abneigung und der Abstofsung
geneigt und fähig ist. Wohl mag es sich bei Vielen zutragen,
„dafs sie längst durch ihr Gefühl entschieden haben, was wahr
„oder falsch ist“; aber eben Diefs ist dann der Grundfehler,
dafs das Gefühl dazu gemisbraucht wird, über Sachen der reinen
Einsicht zu entscheiden, und an die Stelle der reinen selbständi-
gen Erkenntnifs, und intellectueller Entscheidungsgründe unter-
geschoben zu werden; statt dafs im Gegentheil der besonnene
Denker, im Falle dafs reine Einsicht und intellectuelle Entschei-
dungsgründe mangeln, überhaupt sein Urtheil gänzlich zurückhält.
Wer aber in diesen Grundfehler verfallen ist, dem mufs erst zu
einer vernunftgemäfsen, wissenschaftlichen Denkart wieder ver-
holfen worden seyn, ehe man hoffen kann, ihm zu zeigen, wie
das Unchristliche eigenlich aussieht und beschaffen ist. — Uebri-
gens sind nicht Diese, die nach dem Gefühl entscheiden, die ei-
genlichen Gegner der vorliegenden Behauptung unsers Verfassers,
sondern vielmehr Jene, welche es klar und mit Gründen einzu-
sehen behaupten, dafs es durchaus im Gebiete der Religion nichts
Ueberchristliches geben könne, weil das Christenthum die Reli- 864
gion des Menschen ganz und vollständig enthalte, sowohl in An-
sehung der *ewigen* Wahrheit, als auch der individuellen göttlichen
Heilsordnung des Reiches Gottes. Wenn daher der Verfasser so-
gleich hinzusetzt: „Haben wir das nun gefunden, so nehmen wir
„dann unsern Standpunkt im Christenthum wieder ein und be-
„haupten ihn mit gröfserer Sicherheit“; so kann diefs doch dann
nur der Fall seyn, wenn das Resultat der von dem überchrist-
lichen Standpunkte aus geführten Untersuchung dem gemäfs aus-
fällt, was schon zuvor durch das Gefühl entschieden wurde; aber
Diejenigen, welche diese Sache lediglich nach dem Gefüle *ent-
scheiden*, also von dem Inhalte dieser Entscheidung überzeugt
sind, werden sagen, dafs sie einer gröfseren Sicherheit weder
bedürfen, noch fähig sind; sie werden schon diese Untersuchung
selbst für Frevel achten, und behaupten, dafs eben dem so Un-
tersuchenden der rechte und ganze Glaube mangele. Weiter sagt
der Verfasser: „Da wir aber jetzt urtheilen wollen; denn nur
„durch Urtheil können wir erkennen und scheiden, was das Chri-
„stenthum mit andern Glaubensarten gemein hat, und wodurch
„es sich von ihnen auszeichnet: so sagen wir billig, dafs wir

„unsern Standpunkt über dem Christenthum nehmen wollen, denn
„jeder steht über dem, was er beurtheilt. Wir wollen aber nur
„urtheilen zum Behuf des bessern Einwirkens auf das Christen-
„thum; denn darauf zwekt alle Theologie ab und vor allen die
„dogmatische. Und somit wird hier keine Weisheit feilgeboten,
„welche über das Christenthum soll gestellet werden.“ Wir sind
überzeugt, dafs es einen höheren Standort gebe über dem ge-
schichtlichen Christenthume, von wo aus die geschichtliche Ent-
wickelung desselben erst richtig erfafst, verstanden und gewürdigt
werden, und von wo aus auch gründlich zu Reinigung und Aus-
bildung des geschichtlichen Christenthums, mitgewirkt werden
kann und soll. Dennoch aber sind wir der Meinung, dafs Die-
jenigen, welche entweder, wie der Verfasser angiebt, vermöge
der Entscheidung des Gefühls, oder, wie wir erwähnt haben,
aus Einsicht und aus Gründen annehmen, dafs das Christenthum
die höchste, vollkommne, allgenügende Religion der Menschheit
ist, und auf solche Weise „ganz im Christenthum sind“, wenn
sie den Verfasser zuvor bemitleidet und ihm Anmafsung und Feil-
bietung einer überchristlichen Weisheit schuldgegeben haben, es
nach dieser seiner Erklärung und der Aufstellung dieses seines
dogmatischen Systems, wie vor, und eher noch mehr, thun
werden. Denn der Verfasser will sich über das Christenthum
betrachtend erheben, um gröfsere Sicherheit auf dem christlichen
Standpunkte und des christlichen Wirkens zu gewinnen, und will
von diesem höhern Standpunkte aus besser *auf* das Christenthum
einwirken; als welches Beides jene beiden Parteien für ebenso
verkehrt, wonicht frevelhaft zu unternehmen, als unmöglich aus-
865 zuführen halten müssen. Ueberhaupt ist es für jeden wissen-
schaftlichen Denker, der ganz *im* Christenthume seyn und bleiben
soll, die erste geistige Angelegenheit, dafs unabhangig vom Ge-
fühl wissenschaftlich dargethan werde: das Christenthum seye die
vollwesenliche, vollständige, allgenugsame und allgenügende in-
dividuelle Erscheinung und Verwirklichung der Religion selbst
im Leben auch dieser Menschheit für diese Lebenszeit und für
die unendliche Zukunft.

„4) Gerade denen aber, welche so bereit sind mit einem
„solchen Vorwurf, möchte es besonders ziemen zu bedenken,
„dafs Jeder zu einer bestimmten Glaubensweise sich bekennende
„diese allein für die wahre hält, jede andere aber für falsch,
„wie jeder, der einer bürgerlichen Gesellschaft mit wahrer Liebe
„angehört, ihre Verfassung für die beste halten wird, jede an-
„dere aber für schlecht. Beides ist auch ganz recht, denn es ist
„nur der natürliche Ausdruk des Wohlbefindens, dessen sich
„jeder in seinem Ganzen erfreut.“ Wir finden diese Art zu ur-

theilen weder recht, noch gerecht, noch weniger daſs es nur der Ausdruck, geschweige der natürliche Ausdruck jenes Wohlbefindens seye. Vielmehr kann der Mensch einer Religiongemeinde und einem Staate mit wahrer Liebe angehören, und soweit es mit seinem Gewissen übereinstimmt, unverbrüchlich treu seyn, ob er gleich weiſs, daſs sie beide weder überhaupt, noch gerade jetzt, die vollkommensten sind. Endliche menschliche Dinge, in dem jetzigen noch unreifen Lebenzustande der Völker und der Menschheit für vollkommen halten in dem Sinne, daſs alles anders Gestaltete schlecht seye, sowie auch sich in selbigen vollkommen wohlbefinden und vollkommen befriedigt seyn, kann nur der Unwissende und der Schwärmer; und wie gutartig und kindlich auch eine solche überschätzende Leidenschaftlichkeit seyn möge, so nährt sie doch leicht eine Wurzel des Fanatismus. „Allein“, setzt der Verfasser hinzu, „wenn wir ein vergleichendes Verfah„ren anstellen wollen, müssen wir uns auch hievon losmachen, „und bedenken, daſs der Irrthum nie für sich ist, sondern im„mer nur an der Wahrheit. Denn wenn wir das Christenthum „mit andern Glaubensweisen vergleichen wollen, sezen wir vor„aus, daſs es etwas mit ihnen gemein habe, und dieses kann ja „kein Irrthum sein sollen. Sollen wir also andere Glaubens„weisen in ihrer Wahrheit betrachten: so müssen wir auch um „deſswillen unser thätiges Verhältniſs im Christenthum für diese „Zeit ruhen lassen.“ Wenn aber auch Jene, die ganz im Christenthume sind, zugeben sollten, daſs es ein mit anderen Glaubensweisen Gemeinsames am Christenthum gebe, und zwar, daſs Solches kein Irrthum, so werden sie doch behaupten, daſs nicht darauf es ankomme, sondern vielmehr lediglich auf Das, was das Christenthum zu jenem Gemeinsamen Eigenwesenliches hinzuthue, indem jenes Gemeinsame ohne dieses eigenthümlich Christliche unganz und ohne Vollendung, mithin ohne Werth und Nutzen, zur Seligkeit nicht ausreichend, und eben insofern dennoch ein Irrthum sey, als gewähnt werde, daſs es ohne das eigenthümlich Christliche, worin es erst seine Ganzheit, seine Vollendung und Weihe, ja seine Wahrheit habe, für sich selbst 866
oder gar auf eine nichtchristliche Art weiterbestimmt, bestehn und zur Seligkeit ausreichen könne. Und ebendaher, werden sie sagen, lohne es sich nicht der Mühe, jene Vergleichung anzustellen; und zwar umsoweniger, indem jenes Gemeinsame sich an dem eigenthümlich Christlichen schon als unabtrennlich, und zugleich in höchster Verklärung mitgegeben finde. Für das thätige Verhältniſs im Christenthum aber würde es überall ein miſsliches Zeichen seyn, wenn man es könnte oder gar müſste solange ruhen lassen, als man die wahre Beschaffenheit anderer Glaubensweisen

untersucht. Auch müſste vielmehr, wer mit ganzem Geist und Gemüthe im Christlichen ist, gerade dadurch um so fähiger werden, das dem Christlichen mit dem Auſserchristlichen gemeinsame Reine, Gute und Echtreligiöse herauszufinden und richtig zu schätzen; denn auch auf Dieses müſste sich doch seine Verehrung und überhaupt seine religiöse Erregung erstrecken, wenn sie anders echt und vollkommen das ganze und gesammte Christliche umfaſst.

7.

„*Einer solchen Vergleichung liegt die Voraussezung zum Grunde,* „*daſs es etwas gemeinsames gebe in allen Glaubensweisen, weshalb wir* „*sie als verwandt zusammenstellen, und etwas besonderes in jeder,* „*weshalb wir sie von den übrigen sondern; beides aber vermögen wir* „*nicht als bekannt und gegeben nachzuweisen.*"

Aber auch ein noch Höheres, als das allen Glaubensweisen Gemeinsame wird für diese Vergleichung vorausgesetzt, das ist, die Idee, das Eine, selbe, ganze Wesenliche, Unendliche, Unbedingte, Ganzbefassende, oder, mit dem Worte der Schule, das *Absolute* der Sache, welches zugleich das *Universale*, das *Generale* und die *Totalität* ist. — Diese hier erforderte, mit dem Namen der Religion bezeichnete Idee ist aber die der *Gottvereinwesenheit*, worin wiederum die des *Gottvereinlebens* enthalten ist, welche selbst wiederum die Idee der *Gottinnigkeit* in sich begreift. Die schwankende Benennung der *Frömmigkeit* aber ist nicht genugsam geeignet, die Idee der Gottinnigkeit und des Gottvereinlebens zu bezeichnen. Wir berufen uns hier auf unsere früheren Versuche, diese Ideen darzustellen *), und auf die in der Beurtheilung der *Bouterwek*'schen Schrift hierüber enthaltenen Erklärungen. **) Es ist die ganze Aufgabe der reinen Religionsphilosophie, daſs sie die ganze Idee der Gottvereinwesenheit, das ist rein und ganz ausgedruckt: der Vereinheit Gottes mit *Sich* selbst nach seiner ganzen Wesenheit, die in dem obersten Theile der Philosophie synthetisch-deductiv erkannt wird, als Einen Organismus in sich

*) Sie sind bereits angeführt worden in den Noten zu 710. Wir halten es für Pflicht, uns auch hier der völlig sachgemäſsen deutschen Wörter zu bedienen, die wir durch Einsicht in die Sache und in unsre Sprache gefunden haben. Wir schreiben für Philosophen, und es ist uns nicht um den oberflächlichen Beifall der Mehrzahl, sondern um die einsichtige Zustimmung der weiter und tiefer Denkenden zu thun, deren schon unter den jetzt Lebenden, und, wir hoffen es, noch Mehre unter den kommenden Geschlechtern seyn werden. Dem Wissenschaftforscher ziemt es, die wesenhaften Benennungen vorauszunehmen, eben damit sie in die höhergediehene allgemeine Bildung des Volkes, und der Menschheit, aufgenommen werden mögen.

**) Besonders 736, 290, 710 — 714.

und im allseitigen Verhältnifs zu allen andern Ideen, wissenschaftlich entfalte. Eine innere Theilidee der Gottvereinwesenheit ist die Idee der Vereinwesenheit Gottes und der Menschheit, das ist, die Idee der Religion der Menschheit. Sowie nun die Menschheit Eine ist, so ist auch die Vereinwesenheit Gottes und der 867
Menschheit nur Eine, eine einartige, einsige; und alle innere Verschiedenheit der Religion der Menschheit nach ihren verschiedenen inneren Personen, und nach den Gegensätzen des Geschlechts, des Alters und des Berufstandes ist innerhalb der Einheit der Religion der Menschheit zu erkennen. — Die reine Philosophie betrachtet auch das Leben, und die Eine Entfaltung des Lebens als den Inhalt der Einen Geschichte, nach seiner ewigen Wesenheit, nach seinem Einen Gesetze, welches sie zu einem Organismus der Gesetze des Lebens, nach seinem Werden und Bestehen, wissenschaftlich entfaltet. Hieraus entspringt die reine Geschichtwissenschaft. Ein Theil der reinphilosophischen Geschichtwissenschaft ist mithin auch die reinphilosophische Wissenschaft der Religiongeschichte, das ist des Gottvereinlebens und darin auch der Gottinnigkeit. Eine besondere Aufgabe dieser reinphilosophischen Geschichtwissenschaft der Religion ist: die Entfaltung des Gottvereinlebens einer Theil-Menschheit, die auf einem selbständigen Wohnorte des Himmels sich bildet, nach ihrer ewigen Wesenheit und Gesetzmäfsigkeit zu erkennen. Darin ergeben sich dann, übereinstimmig mit den in der allgemeinen Geschichtphilosophie der Menschheit erkannten Hauptperioden und Unterperioden des Menschheitlebens, auch die entsprechenden Perioden der Entfaltung aller und jeder untergeordneten Functionen und Angelegenheiten des Menschheitlebens, also auch der Religion der Menschheit als des Gottvereinlebens, einer jeden in sich betrachtet, und im organischen Verhältnisse mit allen anderen. Sofern nun die Lösung dieser letztgenannten Aufgabe innerhalb der stufenweis höhern Aufgaben, gelänge, würde sich in der reinen Philosophie der Religiongeschichte auch diejenige ewige historische Idee finden, welche in dem Leben unserer Menschheit als das Christenthum zur Erscheinung kommt.

Aber von der reinen Philosophie des Lebens und von der reinphilosophischen Geschichtwissenschaft selbst ist wohl zu unterscheiden die Anwendung derselben auf das wirkliche Leben; woraus die angewendete Philosophie der Geschichte entspringt, welche in Mangel der Erkenntnifs und Ausführung der reinen Philosophie der Geschichte jetzt gewöhnlich allein oder vorzugsweise Philosophie der Geschichte genannt wird. *) Aus Dem,

*) Ueber dieses Verhältnifs der verschiedenen Theile der philosophischen Geschichtwissenschaft siehe: Tagblatt des Menschheitlebens, S. 109 — 112.

was der Verfasser (S. 23) hierüber sagt, ist nicht klar genug, ob er die genannten beiden Haupttheile der Geschichtphilosophie überhaupt, und der Philosophie der Religionsgeschichte insbesondere, unterscheidet. Er sagt: „Beides, das gemeinsame und das „eigenthümliche der Glaubensweisen in allgemeinem Zusammenhang
868 „auszumitteln, das gemeinsame als alle geschichtlich vorhandene „Glaubensweisen unter sich begreifend darzustellen, und die Ei„genthümlichkeiten nach Anleitung eines Grundgedankens durch „richtige Theilung als ein geschlossenes Ganze nachzuweisen, und „so das Verhältnifs jeder Glaubensweise gegen alle festzusezen, „und sie nach ihren Verwandtschaften und Abstufungen zusam„menzustellen, wäre die wahre Aufgabe jenes Zweiges der wissen„schaftlichen Geschichtskunde, den man Religionsphilosophie zu „nennen pflegt." Indessen soviel ist klar, dafs das Genannte nicht die höchste, weil nicht die ganze, Aufgabe der Philosophie der Religiongeschichte ist, indem zuerst und zuhöchst die geschichtliche Darstellung der ganzen Idee des Gottvereinlebens der Menschheit als eine ganze gedacht werden mufs, worin dann auch die Aufgabe mitenthalten ist, auch das nach den innern Gegenheiten und Unterschieden in der Menschheit gegebne Mannigfaltige der Darlebung der Idee der Religion als ein organisches, vollständiges, in sich geschlofsnes, wahrhaft totales Ganze zu erkennen. Ferner sind wir überzeugt, dafs nur, wenn die historische Idee, welcher in unsrer Menschheitgeschichte das Christenthum entspricht, in der reinen Philosophie der Geschichte erkannt ist, und wenn dann weiter diese historische Idee an das wirkliche, im Leben der Menschheit erscheinende, Christenthum vergleichend gehalten wird, die wahrhaft philosophische Verständnifs und Würdigung des Christenthumes erlangt werden kann.

Der Verfasser behauptet nun, dafs die von ihm in der letztangeführten Stelle charakterisirte geschichtphilosophische Erkenntnifs noch nicht gefunden worden, welches schon daraus abgenommen werden könne, weil sie noch nicht anerkannt sey (S. 23 f.); er sagt ferner: „Wir können eben so wenig mit unsern Untersu„chungen über diesen Gegenstand warten, bis es eine Religions„philosophie giebt, auf welche wir uns berufen könnten, als wir „uns zumuthen dürfen, um unseres Zweckes willen die gesammte „Religionsphilosophie selbst zu machen, um so mehr als diese „von einem rein geschichtlichen Streben, dem jede Religionsform „gleich wichtig und werth ist, ausgehen müfste, und eben defs-

Urbild der Menschheit, in der dort (S. 334—339) befindlichen Abhandlung: „„Ausführlicher Grundrifs der Wissenschaft als Eines organischen Ganzen, „„oder Plan eines Systemes der Wissenschaft""; und: *Theses XXIV*, *Gottingae*, 1824.

„halb nicht vollständig genug seyn könnte in ihrem vergleichen-
„den Verfahren, um nach allen Seiten hin für jede eigenthüm-
„liche Glaubensweise den Ort auszumitteln und zu sondern, wie
„wir ihn für das Christenthum zu bestimmen suchen müssen.“
Von rein geschichtlichem Streben mufs freilich die Religionsphilosophie mehr noch durchdrungen seyn, als dafs sie davon ausgeht; daraus folgt aber keineswegs, dafs ihr jede bestimmte Religionform gleich wichtig und werth seyn könne oder müsse; denn dieses ist bei der Verschiedenheit der Entwickelungstufen der verschiedenen Religionvereine, und bei der in untergeordneten Stufen wegen der Weltbeschränkung unvermeidlichen, und
sehr verschiedenartigen Beimischung des Irrigen und des Unedlen 869
für ein vernünftiges Urtheil unmöglich; vielmehr soll der Geschichtphilosoph auch an die Ausbildung der angewendeten Philosophie der Religiongeschichte mit der Gesinnung gehen, dafs er jeder Erscheinung im Gebiete des religiösen Lebens die Stufe der Wesenheit und überhaupt den Werth und die Bedeutsamkeit zuerkenne, der ihr nach ihrer Entwickelungstufe, und nach ihrer Reinheit und Ausgebildetheit zukommt; aber auch alles Unvollkommene, das ist, alles Mangelhafte, Fehlgebildete, Ueberflüssige, Unreine und Verworrene, überall unparteiisch [aufzeige und verwerfe]; indem er Alles auf dem Gebiete der Religion nach der Idee und nach dem Ideale des Gottvereinlebens der Menschheit, als nach dem ewigen gleichen Mafse, prüfet und würdiget. Ja selbst der glaubige Christ hat von der andern Seite, ebenfalls, als solcher, nicht nöthig, noch ist er dazu befugt, alles Nichtchristliche als möglicherweise nur gering und schlecht, vor unparteiischer Prüfung zu verwerfen.

Da es indessen der Verfasser nicht zweckmäfsig findet, „die
„gesammte Religionsphilosophie selbst zu machen“, so hofft er, durch
„ein abgekürztes Verfahren“ zum Ziele zu kommen, welches in Folgendem besteht. „Es wird zunächst das gemeinsam allen Glaubensweisen zum Grunde liegende Wesen der Frömmigkeit aufgesucht, und dann das vergleichende Verfahren gänzlich darauf gerichtet, nur das Eigenthümliche des Christenthumes zu finden. ——— Um nun dieses beides gesuchte, als zwei unbekannte Gröfsen zu finden, ist uns nichts anderes gegeben, als die Seelen, in denen wir die frommen Erregungen antreffen.“ „Da wir nun aus diesen
„beide unbekannte Gröfsen zu finden haben, so ist schon daraus
„zu ersehen, dafs diefs schwerlich auf eine vollkommen befriedi-
„gende Weise, sondern durch Annäherung geschehen kann. Wir
„können aber die Seele in dieser Hinsicht zwiefach betrachten,
„einmal einzeln, dann aber in Gemeinschaft. Denn wir finden
„die fromme Erregung als einen bestimmten Zustand in der ein-

„zelnen Seele; dann aber auch die Menschen in Bezug auf die „frommen Erregungen verbunden in mehr oder weniger eng ge- „schlossenen Gemeinschaften, welche wir, wenn sie zu einer ge- „wissen Vollständigkeit ausgebildet sind, die kirchlichen nennen. „Sehen wir nun darauf, wodurch sich die fromme Gemüthserre- „gung, wenn wir sie in mehreren solchen Einzelnen betrachten, „die nicht zur gleichen kirchlichen Gemeinschaft gehören, und „also als unähnlich hierin erscheinen, von andern Gemüthszu- „ständen unterscheidet, in Beziehung, auf welche vielleicht jene „nicht verschiedenen sondern derselben Gemeinschaft angehören: „so haben wir Hoffnung, das Wesen der Frömmigkeit zu ent- „decken. Sehen wir hingegen darauf, wodurch diejenigen, welche „zu derselben kirchlichen Gemeinschaft der Christen gehören, „unter sich verbunden, und wodurch von den übrigen, die in „andern kirchlichen Gemeinschaften stehen, getrennt sind: so
870 „haben wir Hoffnung dasjenige zu finden, was in der christlichen „Glaubensweise das eigenthümliche ist.“ Diefs Verfahren scheint aber auch nicht einmal zu der verheifsenen Annäherung an die gesuchte Erkenntnifs führen zu können; — mit welcher ohnehin nichts gedient seyn könnte, da es hier nicht wie der Verfasser andeutet um Gröfsen, das ist um quantitative Bestimmungen, sondern um Begriffe, um Wesenheiten mit bestimmtem Inhalt, um qualitative Bestimmungen zu thun ist, welche weder grofs noch klein, sondern Diefs oder ein Anderes sind, daher denn die ganze Anspielung auf das Verfahren der unbestimmten Analysis unpassend ist.

Denn fürs erste können wir ohne höhere, wissenschaftliche Begründung garnicht gewifs seyn, welche Erregungen in jedem Einselnen wahrhaft fromme sind, mithin auch nicht, welche Erregungen in jedem einselnen Glaubensvereine als fromme anerkannt werden sollen, mithin ebensowenig, ob die Erregungen, die Einselnen unter sich, oder Einselnen und Gesellschaften, oder Gesellschaften und Gesellschaften entweder gemeinsam oder ungemeinsam befunden werden, wahrhaft fromm sind; denn auch in unfrommen Erregungen können Menschen und Gesellschaften unter sich sowohl übereinstimmen als nicht übereinstimmen.

Dann kehren hier zweitens die Fragen zurück: ob die Frömmigkeit blofs oder vorzüglich in den genannten Erregungen, und ob die Religion überall nur in der genannten Frömmigkeit bestehe. Diese Fragen sind an sich, zunächst aber in Hinsicht auf die christlichen Religionvereine selbst, von gröfster Erheblichkeit; besonders dadurch, weil der Verfasser sich mit den beiden Grundannahmen, dafs die Frömmigkeit blofs in Gemüthserregungen, und die Religion blofs in der Frömmigkeit bestehe, sowohl

in Widerstreit mit der Bibel als mit allen, uns bekannten christlichen Religiongemeinden setzt, welche, soviel wir wissen, alle, gemäfs der Bibel, die durch Einsicht in die ewigen und geschichtlichen Grundwahrheiten der Religion begründete Frömmigkeit zugleich in Gefühl, Gesinnung, und Willen, vorzüglich aber in den ganzen Lebenswandel setzen, wie verschieden auch übrigens deren Ueberzeugungen sich gestalten, und welches von den genannten Momenten der Frömmigkeit sie für das erstwesenliche und entscheidende erklären mögen.

Drittens thut sich hier die Unbestimmtheit des Begriffes der Kirchlichkeit, als dem Vorhaben nachtheilig hervor; weil, wenn dieser Begriff unbestimmt bleibt, die ganze Betrachtung ins Unbestimmte geräth, weil ja die religiösen Erregungen der Einselnen nur sollen betrachtet werden in ihrer gemeinsamen Beziehung zu den kirchlichen Gemeinschaften denen die Einselnen zugehören oder nicht zugehören. Welches ist nun die hier sogenannte „gewisse Vollständigkeit“, die einen Religionverein, nach des Verfassers Meinung zu einem kirchlichen macht? Wir haben diese für des Verfassers Vorhaben entscheidende Bestimmung in der vorliegenden Schrift nicht gefunden. — Soll Vollständigkeit der Bildung des Religiösen selbst, in Erkenntnifs und Lehre, in Geist und Gemüth und Leben gemeint seyn? da kann ein Einselner leicht vollständiger und ausgebildeter seyn, als jede Gesellschaft 871
als solche, und ein kleinerer Verein vollständiger und ausgebildeter als ein gröfserer. Oder soll die Vollständigkeit des Religionvereines in der Anzahl der Mitglieder bestehen, so wäre nur die ganze Menschheit der vollständige Religionverein, und doch nur bezüglich auf diese Erde. Oder darin, dafs der Verein eine gröfsere oder kleinere, höhere oder untergeordnetere menschliche Gesellschaft befafst, als da ist eine Familie, eine Ortgenossenschaft, einen Stamm, ein Volk, oder alle Völker eines Haupterdlandes? Dann ist in der vorstehenden Beschreibung des vom Verfasser eingeschlagenen Verfahrens unbestimmt geblieben, ob und inwiefern er Religionvereine, die nicht christlich sind, auch *kirchliche* Vereine wird nennen wollen? Im Falle der Bejahung wird er den Sprachgebrauch der ganzen Christenheit wider sich haben; und im Falle der Verneinung, würden Religionvereine von der Vergleichung ausgeschlossen werden, die an Vollständigkeit und individueller Ausgebildetheit den christlichen Religionvereinen nicht nachstehen. Das Folgende lehrt aber, dafs der Verfasser auch nichtchristliche Religionvereine kirchliche nennt, dafs also z. B. von einer mosaischen, mohammedanischen, braminischen, lamaischen Kirche geredet werden darf; und wir dürfen an diesem nicht schicklichen Sprachgebrauche bei unserer Prüfung keinen Anstofs nehmen.

Viertens wird die Frömmigkeit der einselnen Seele nicht, wie sie sollte, nach ihrem ganzen Inhalte in Erwägung gezogen. Denn es soll an ihr nur betrachtet werden, was sie mit der in besimmten Religionvereinen gesellschaftlichen Frömmigkeit Gemeinsames oder Ungemeinsames hat, und wie demnach die Einselnen in Ansehung der Frömmigkeit in bestimmte Gesellschaften sich vereinen und trennen. Dabei aber wird gerade das Eigenthümliche der Frömmigkeit des Einselnen, oder das persönlich Individuelle derselben nicht beachtet, welches wohl auch so beschaffen seyn kann, dafs es Wesenliches enthält was in keinem Religionvereine schon gesellschaftlich anerkannt und ausgebildet ist, also weder in dem Religionvereine, dessen Mitglied der Einselne ist, noch in irgend einem andern, zu finden ist. Dagegen scheint der Verfasser, in Nichtbeachtung der dem Einselnen persönlich eigenthümlichen Religiosität, insbesondere stillschweigend anzunehmen, dafs das eigenthümlich Christliche in den frommen Erregungen der Einselnen nur insofern enthalten seye, als selbige mit der in den christlichen Religionvereinen gemeinsamen Frömmigkeit übereinstimmen.

Fünftens liegt dem Verfahren des Verfassers die unerwiesene Voraussetzung zum Grunde; dafs das eigenthümlich Christliche in denjenigen Religionvereinen, welchen die Kirchlichkeit zugestanden wird, bereits als das ihnen allen Gemeinsame entweder ganz, oder doch wenigstens den bestimmenden, erstwesenlichen Grundmomenten nach bereits enthalten seye, so dafs man nur nöthig habe, das ihnen allen Gemeinsame durch Vergleichung auszumitteln, um gewifs zu seyn, dafs man das eigenthümlich Christliche echt und recht und dem Erstwesenlichen nach ergriffen habe. Aber diese beiden Voraussetzungen werden, nach unserer Ueberzeugung, weder durch die philosophische Theorie, noch durch die Erfahrung das ist durch die reine Geschichte
872 selbst, gerechtfertigt. Denn einerseits scheinen einselne Christen gerade im Eigenthümlichsten des Christenthums ganze Christengemeinden übertroffen zu haben, und andererseits scheinen alle bisherige christliche Kirchenvereine der historischen Idee des Christenthums noch theilweis ungemäfs zu seyn. Daraus entspringt bei dem Verfahren des Verfassers die Gefahr, in der Frömmigkeit der Einselnen gerade dasjenige eigenthümlich Christliche zu übersehen, welches zur Zeit noch in keinem kirchlichen Religionvereine dargestellt und dargelebt ist, und von der andern Seite, indem das in einigen oder allen diesen kirchlichen Vereinen geschichtlich Bestehende und Anerkannte ohne höhere geschichtphilosophische Begründung, als normal oder canonisch angenommen würde, in den Begriff des Echtchristlichen gerade

Solches aufzunehmen, was in den meisten oder in allen bisherigen christlichen Kirchenparteien auf gleiche Weise unvollkommen, oder gar dem Geiste des Chrisenthumes widerstreitend befunden werden würde, wenn man sich zu einer höheren geschichtphilosophischen Erkenntnifs erhoben hätte. Wenn man ferner erwäget, dafs ohne Beweis nicht vorausgesetzt werden darf, dafs das Erstwesenliche und das Höchst- und Innerstwesenliche der Religion und der Frömmigkeit den sonst verschiedenen Glaubensarten schon gemeinsam ist, sondern dafs erst untersucht werden mufs, ob nicht, wegen allgemeiner die ganze Menschheit dieser Erde noch befangender Mangelhaftigkeit oder Verkehrtheit der Entwickelung, die verschiedenen Glaubensarten vielmehr zumtheil im Mangelhaften, Verkehrten und Irrigen übereinstimmen können: so wird die vom Verfasser gehegte Hoffnung des Erfolges seines Vorhabens noch geringer erscheinen. — Hierzu kommt, dafs auch die Art der Verschiedenheit dabei unbestimmt geblieben, wodurch eine Glaubensweise eine andere ist; ob blofs durch Mangel verschieden, so dafs nur der einen fehlt was die andere ist, sie aber im Uebrigen gleich sind, oder ob blofs durch entgegengesetzte Bestimmtheit des Wesenlichen, so dafs dasselbe in der einen so in der andern anders, übrigens gleich wahr und fromm, bestimmt ist, oder durch widergesetzte Bestimmtheit, so dafs die eine in derselben Hinsicht wahr und fromm ist, in welcher die andere irrig und unfromm; wegen welcher Verschiedenheit der Verschiedenheit das noch Unentwickelte oder Unreife und Mangelhafte von dem blofs Gestaltverschiedenen und von dem Unfrommen an den besonderen Glaubensweisen sorgfältig zu unterscheiden wäre, welche Unterscheidung aber ohne die Einsicht in den ewigen Begriff der Religion wiederum nicht möglich ist. Und wegen dieser dreifachen Verschiedenheit könnte es endlich wohl kommen, dafs mehre oder auch alle bisherige Religionvereine auf Erden in bestimmtem Mangel oder auch in bestimmter Fehlbildung, das ist in bestimmtem Irrigen und Unfrommen übereinstimmten; ferner dafs das, was der Idee der Religion gemäfs in der Reife des Lebens an ihnen allen das Gemeinsame, weil das Allgemeine, ist und seyn soll, zur Zeit der noch nicht erlangten
Reife des Menschheitlebens nur erst an einigen, oder an einem, 873
oder an noch gar keinem Religionvereine bereits wirklich ist; ja es könnte sich wohl zur Zeit erst an einigen religiösen Menschen, als Einselnen, oder an Einem Menschen, oder auch wohl an noch gar Keinem auf Erden finden. Eben diese Fälle könnten wohl auch in Ansehung des eigenlich Christlichen eintreten, auch wenn angenommen wird, dafs dasselbe zuerst in der Einen Person *Jesu* in ganzer Reinheit, Wahrheit und Fülle bereits erschienen ist.

Doch die Unzulänglichkeit dieses von dem Verfasser einzuschlagenden abgekürzten Verfahrens soll uns nicht abhalten, dasjenige, was er auf diesem Wege gefunden zu haben behauptet, rein und an sich selbst aufzufassen und zu prüfen. — Zunächst entwickelt der Verfasser den „Grundgedanken" der Frömmigkeit, wonach dann die fragliche Vergleichung angestellt wird.

8.

„*Die Frömmigkeit an sich ist weder ein Wissen noch ein Thun,* „*sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls.*"

Diesem Satze setzen wir Folgenden entgegen:

Die Religion, oder die Vereinwesenheit des Menschen und der Menschheit mit Gott, ist von Seiten des Menschen und der Menschheit wesenlich Frömmigkeit, das ist Gottinnigkeit und Gottähnlichkeit und Vereintheit mit Gott im Denken, Empfinden (oder Fühlen), Wollen und Handeln, — im ganzen Leben.

Indem wir den Lehrsatz des Verfassers kritisch beleuchten, wird auch unser Lehrsatz in seiner Grundlage deutlich werden.

Zuförderst fragt sich: wie der Verfasser zu dieser Definition der Frömmigkeit gelangt ist; und zwar um so mehr als er es nicht angezeigt hat. Ob durch Speculation, oder auf dem Wege seines abgekürzten Verfahrens durch Reflexion auf das Geschichtliche, oder durch Beides? — Wenn nach diesem abgekürzten Verfahren, so müfste er diese Definition durch Erfassung „der „frommen Erregung oder Aufregung des Gemüthes" gewonnen haben, die er in mehren solchen Einselnen beobachtet hätte, die nicht zu der gleichen kirchlichen Gemeinschaft gehören. — Wenn wir aber das religiöse Glauben und Leben der Menschen von verschiedenen Religionbekenntnissen betrachten, so wird von ihnen allen die Religion, wofür der Verfasser ungehörig die Frömmigkeit *) als gleichgeltend setzt, insbesondere aber als Theil der Religion auch die Frömmigkeit keinesweges blofs für eine Bestimmtheit des Gefühls erklärt, sondern in allen Religionbekenntnissen ohne Ausnahme wird Religion und Frömmigkeit des Menschen zuerst in die Annahme bestimmter Grundwahrheiten gesetzt,
874 und diese werden als der Grund betrachtet, wodurch dann Gefühl in Empfänglichkeit und Neigung, und Wille und Thun, —

*) Denn der Verfasser versteht unter Frömmigkeit blofs eine Beschaffenheit des Menschen in dessen Verhältnifs zu Gott; die Religion befafst aber zugleich auch die andre Seite dieses Verhältnisses, das ist die Eigenschaft Gottes in Gottes Verhältnifs zum Menschen und zur Menschheit. Ein Andres wäre es, wenn *Frömmigkeit* sowohl von Gott als auch vom Menschen gebraucht würde, wie in dem Liede: „„O Gott, du frommer Gott.""

überhaupt das ganze Leben, bestimmt werden soll. Diefs erhellet schon daraus, dafs die Bekehrung der Andersgesinnten von allen Religiongesellschaften mit dem Antrage und Verkündigen der der Lehre, nicht aber mit Aüfserungen und Aufregungen von Gefühlen begonnen, und dafs zuförderst von den Bekehrten ein öffentliches Glaubensbekenntnifs gefordert wird; worein auch das Christenthum in Theorie und Praxis einstimmt; „„„gehet hin und „„lehret alle Völker, und taufet sie“‘“, so lautet der Anfang der Aufforderung zu Verbreitung des Christenthumes (im Evangelium des *Matthäus* 28, 19; und des *Markus* 16, 15 f.), welcher *Jesu* selbst in den Mund gelegt wird, und *Jesus* selbst sagt (im Evangelium des *Johannes* 8, 12) „„„Ich bin das Licht der Welt, wer „„mir nachfolget, wird nicht im Finstern wandeln, sondern das „„Licht des Lebens haben“‘“; und was insonderheit das protestantische Christenthum betrifft, so ist gerade diefs in selbigem das Vorwaltende, dafs Lehre und Einsicht als das zunächst Wesenliche, als die Grundlage der Religion und der Frömmigkeit anerkannt wird. — Und zwar wird weiter die Lehre, welche nach dem übereinstimmigen Zeugnifs aller Glaubensbekenntnisse und aller Religiongesellschaften eine Grundlage der Religion, ja ein Grundmoment der Religion selbst ist, weder als aus dem Gefühl entsprungen betrachtet sondern vielmehr als in sich selbst und an sich selbst lichte Wahrheit, noch auch als lediglich oder erstwesenlich das Gefühl erkennend oder zum Gegenstande habend sondern vielmehr als die den Menschen übersteigende Erkenntnifs Gottes wonach der Mensch Gott über sich, als seinen Grund und Ursache erkennt und verehrt, und wonach er sich mithin dann auch von Gott abhangig ursprünglich *weifs*, nicht lediglich oder zuerst *fühlt*; und zwar ist der Gedanke dieses Höheren in allen Religionbekenntnissen wenigstens als eine Ahnung Gottes, und des Verhältnisses Gottes zur Welt und zur Menschheit gegenwärtig, wenn schon dieser Gedanke nur in der weitergediehenen Ausbildung des Menschheitlebens reine, lichte Gotterkenntnifs wird, welche selbst weiter nur in der Zeit des reifenden Menschheitlebens als wissenschaftliche Gotterkenntnifs ohne Ende weiterausgebildet wird.

Doch, wenn obige Begriffbestimmung der Frömmigkeit nur sonst als die richtige erwiesen würde, so sollte es uns gerade am wenigsten stören, dafs die Art, wie der Verfasser zu selbiger gelangt seyn mag, der angekündigten abgekürzten Methode nicht gemäfs ist; auf welche, da sie selbst nicht die echte ist, nichts weiter ankommen kann. — Um aber diese Begriffbestimmung zu rechtfertigen, müfste nun zunächst bestimmt erklärt worden seyn, 875
was *Gefühl*, was *Wissen*, *Neigung* und *Thun* ist, und dafs die Wesenheit des Menschen in diesen drei Momenten erschöpft se-

Von dem Gefühle wird zunächst Folgendes gesagt. — „Unter „Gefühl verstehe ich das unmittelbare Selbstbewuſstsein, wie es, „wenn nicht ausschlieſsend, doch vorzüglich einen Zeittheil erfüllt, „und wesentlich unter den bald stärker bald schwächer entgegenge„sezten Formen des angenehmen und des unangenehmen vorkommt.“ Nun hat der Geist zwar auch ein Bewuſstseyn seines Gefühles, und dieses Bewuſstseyn ist allerdings ein Theil und inneres Moment seines ganzen Bewuſstseyns, und zunächst seines ganzen Selbstbewuſstseyns: aber das Gefühl ist selbst kein Bewuſstseyn, weil am Gefühl, als solchem, kein Wissen ist, weſshalb es ein Bewuſstseyn heiſsen könnte, sondern vielmehr nur ein Empfinden. Das Gefühl ist allerdings ein unmittelbares Inneseyn des individuellen Zustandes des fühlenden Wesens, und ist eben daher, als dieſs, durchaus nur subjectiv, nur Selbstgefühl. Daſs das Gefühl nicht ohne das Selbstbewuſstseyn ist, daſs es durch Ahnungen und Erkenntnisse geweckt, geleitet, gestärkt wird, daſs wir uns unseres Gefühles durch Reflexion auch bewuſst werden, und daſs das Gefühl auch seinerseits wiederum das Denken weckt, leitet und stärkt, — alles Dieſs besteht mit der eigenthümlichen selbständigen Wesenheit des Gefühles, und darf uns nicht abhalten, diese zu erkennen, und sie, als solche, rein zu erfassen, wonach das Gefühl als solches zwar ein Selbstinneseyn des eigenen Zustandes, aber kein Wissen, kein Bewuſstseyn, kein Selbstbewuſstseyn ist, indem vielmehr Erkenntniſs oder Wissen, und Gefühl oder Empfinden die beiden Grundmomente des Einen Selbstinneseyns sind. Dieſs bestätigt sich ebenso an leiblichen und geistlichen Gefühlen, deren Grund und Inhalt ein vollendet-endliches Sinnliches ist, als an geistlichen nichtsinnlichen Gefühlen, deren Grund und Inhalt das Uebersinnliche, und zuhöchst an dem unbedingten geistlichen Gefühle, dessen Grund und Inhalt Gott ist. Das Gottgefühl des Menschen ist selbst nur das Inneseyn des eigenen Zustandes des Menschen, soweit dieser durch Gott selbst bestimmt ist; und da der Mensch sich dieses seines durch Gott selbst bestimmten Zustandes, als eines solchen, nicht inneseyn kann, wenn er nicht Gottes auch als erkennendes Wesen, wenigstens in ahnendem Gedanken inne ist, so zeigt sich, daſs das Gottgefühl den Gottgedanken, als Ahnung oder als Erkenntniſs, und zwar als wahr anerkannt, im Selbstinneseyn des Menschen voraussetzt, das ist, daſs das Gottgefühl eine Grundlage in der Erkenntniſs, ein rein Intellectuelles, wesenlich und unerlaſslich erfordere, welche Grundlage nicht selbst das Gottgefühl ist, sondern vielmehr von selbigem unabhangig im Geiste gesetzt seyn
876 muſs, und daher mit dem Gottgefühle, dessen intellectuale Bedingniſs sie ist, nicht verwechselt werden darf. Auch kann von dem Gottgefühle, welches ein wesenliches Grundelement der Religion ist, nicht gesagt werden, daſs es für den Menschen ein

unmittelbares Selbstgefühl ist. Denn insofern zwar das Gottgefühl, welches der Mensch hat, ein Gefühl seines eignen durch Gott bestimmten Zustandes ist, ist es freilich ein Selbstgefühl und mag in dieser Hinsicht auch unmittelbar genannt werden: insofern aber der Mensch sich denkend und erkennend dabei inne ist, dafs Gott der Grund und Inhalt des Gottgefühles ist, dafs Gott Es ist, Den der Mensch im Gemüthe fühlend gegenwärtig hat, insofern ist das Gottgefühl des Menschen mittelbar durch die Erkenntnifs Gottes bedingt, — es ist gleichsam die reine Wärme geweckt durch das reine Licht. Und insofern in der das Gefühl erleuchtenden Gotterkenntnifs Gott erkannt wird als das unbedingt unendliche Wesen über allem Endlichen, und als von allem Endlichen mithin auch als vom endlichen Geiste selbst verschiedenes und unterscheidbares Wesen, insofern ist auch das Gottgefühl erkannt als nicht blofs das Selbstgefühl des endlichen Geistes, sondern insofern als das Gefühl eines Anderen und dem Geiste Aüfseren, und zwar des Unendlichen und Unbedingten. Hierdurch wird der Gedanke nicht ausgeschlossen, wenn er nur sonst wissenschaftlich als gegründet eingesehen werden kann, dafs Gott Sich auch dem endlichen Vernunftwesen sofern es ein empfindendes Wesen ist mittheile, Sich dem Gemüthe zu empfinden gebe in dem reinen unbedingten Gefühle, dafs das endliche Vernunftwesen Gottes selbwesenlich inneseye auch im reinen Gefühle; sowenig als hiemit auch der Gedanke verneint wird, dafs Gott mit dem Gemüthe und Herzen der Menschen in einer individuellen unmittelbaren Wechselwirkung seye und lebe: sondern es wird nur behauptet, dafs der Mensch eben dessen, dafs sein Gefühl das Gefühl Gottes seye, so auch dafs sein Gefühl selbst durch Gott bestimmt und angewirkt (afficirt) werde, nur inne werden kann durch sein Ahnen und Erkennen Gottes, und des Verhältnisses Gottes zur Welt und zu ihm selbst dem endlichen Geiste; und dafs die dem Menschen von Gott geoffenbarte Gottahnung und Gotterkenntnifs ein Weg seye, wodurch Gott Sich auch als im Gefühl, dem Gemüth und Herzen, des Menschen gegenwärtig, und an ihm wirksam erweiset, auf dafs der Mensch auch im Gemüth und Herzen Gottes inne seye und werde; und dafs auf solche Weise Gott auch mittelbar durch die Gotterkenntnifs im Menschen das Gottgefühl schafft.

Wenn ferner der Verfasser sagt, dafs das Gefühl wesenlich unter den bald stärker bald schwächer entgegengesetzten Formen des Angenehmen und des Unangenehmen vorkomme, so zeigt sich diefs im Allgemeinen nicht gegründet. Denn schon das reine und ganze Selbstgefühl des Menschen, als eines endlichen Vernunftwesens, sofern es sich als vor und über aller seiner zeit-

lichen Bestimmtheit und Individualität weiſs, ist mit dem Angenehmen und Unangenehmen im Gegensatze nicht behaftet. Von
877 dem reinen und ganzen Gottgefühle aber kann nur gesagt werden, daſs es als solches das reine, *selige* Gefühl ist, sofern Gott selbst dessen Grund und Gegenstand ist. Und selbst mit dem noch durch die Ungottähnlichkeit des Menschen, und durch seine Unvereintheit mit Gott getrübten Vorgefühle der Seligkeit, dessen wir Menschen fähig sind, ist es unverträglich, daſs dasselbe als innerhalb des Gegensatzes des Angenehmen und Unangenehmen mitbefangen seye, als auch ein angenehmes Gefühl in der Reihe aller andern angenehmen Gefühle. Daher selbst der gemeine Volksprachgebrauch von der Seligkeit den Ausdruck des Angenehmen als unwürdig und unedel zurückweist. Zu sagen, daſs es angenehm, oder das Angenehmste sey, Gott zu empfinden, Gottes im reinen Gefühl inne zu seyn, wird so unangemessen gefunden, als wenn Gott auch als ein Glied in der Reihe „„aller übrigen Wesen"" gedacht werden sollte. Und wenn daher allerdings das Gefühl Gottes, welches der Mensch hat, dessen *Seligkeit* ist, welche wohl auch die reine *Lust* genannt werden mag, wenn dieses so sehr und so vielfach entweihte Wort die Weihe der Göttlichkeit wiedererhalten kann: so ist Dieſs doch nicht so zu fassen, als wenn die reine Seligkeit was sie ist mittels des Gegensatzes oder innerhalb des Gegensatzes mit der Unseligkeit wäre, oder als wenn sie im Menschen auch die Unseligkeit *an* sich hätte; obschon allerdings die Seligkeit im endlichen Wesen auf endliche Zeiten verneint seyn, und statt ihrer, nicht etwan ihr reell entgegengesetztes Gefühl, — denn ein solches giebt es nicht, da die Seligkeit das reine, ganze, vollwesenliche Gefühl selbst ist, — sondern ihr Widerartiges, die Unseligkeit gesetzt seyn kann, welche eben nur durch Religion ausgetilgt werden kann und soll. — Da also das religiöse Gefühl, das ist das Gefühl Gottes und des Verhältnisses Gottes zu der Welt und dem endlichen Vernunftwesen, selbst wesenlich Seligkeit, über und ohne die Gegenheit des Angenehmen und Unangenehmen ist, so zeigt sich die soeben kritisch beleuchtete Erklärung des Gefühls als im Erstwesenlichen mangelhaft, und insonderheit als untauglich, bei der Erkenntniſs des religiösen Gefühles zum Grunde gelegt zu werden; weil selbige, wenn das religiöse Gefühl im Menschen vollendet wäre, garnicht, wenn es aber im Werden betrachtet wird, soweit es ein Gefühl der Seligkeit ist, ebenfalls nicht anwendbar ist, sondern nur insoweit darauf paſst, als das Gefühl der Seligkeit des Menschen nicht unbedingt, nicht rein, sondern durch das zugleich wirksame Gefühl der Unseligkeit getrübt und geschwächt ist.

Der Verfasser verspricht nun unten nachzuweisen, „was für „eine Richtung und Bestimmtheit des Gefühls die Frömmigkeit „sei.“ Auch setzt er sogleich hinzu: „Ich lasse mich hier nicht „ein auf den neueren Ausspruch eines achtungswerthen Gottes-„gelehrten: „„Das Gefühl wird niemand zum Grund der Religion 878
„„machen, der sich selbst versteht.““ Wir wollen zusehn, ob das Versprochene unten geleistet wird, und ob der Verfasser den erwähnten Ausspruch, der auch der unsrige ist, widerlegt habe.

Wenn aber der Verfasser unmittelbar darauf sagt: „auch be-„haupte ich nur, daſs das Gefühl der Siz der Frömmigkeit ist“, so muſs es befremden, wie obige Definition des Gefühls hat können aufgestellt werden, worin gesagt wird, die Frömmigkeit *ist* eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls, anstatt, daſs der erwähnten näheren Bestimmung zufolge nur hätte gesagt werden sollen: der Sitz der Frömmigkeit ist eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls; oder: die Frömmigkeit, sofern sie ihren Sitz im Gefühl hat, weiset sich als eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls. Ueberall miſslich ist es mit solchen bildlichen, vieldeutigen, unerörterten, unbestimmten Ausdrücken, dergleichen auch das Wort: *Sitz*, einer ist; welche man dann freilich in Gedanken hinundher drehen, und bald da bald dorthin deuten kann, anstatt daſs das echte dialektische Verfahren dergleichen bildliche Unbestimmtheit zu vermeiden, oder wenigstens als solche anzuerkennen, und selbige nicht statt unbildlicher, wesentlicher Sacherklärungen unterzuschieben hat. — Ist nun dieser Ausdruck etwan so gemeint, daſs man die Grundlage, woran und worin oder worauf etwas ist, oder wie man bildlich sagt: ruht, den Sitz desselben nennt, wie zum Beispiel einer Thätigkeit, einer Kraft, einer Krankheit, eines Uebels? und soll dabei die Frömmigkeit noch etwas Anderes seyn als Gefühl, so daſs es jedoch am Gefühl oder im Gefühl, als ein davon Unterscheidbares, ist? — Dieſs wird die weitere Darstellung des Verfassers näher zu erkennen geben, da es hier unerklärt gelassen worden ist.

Und wenn sogleich weiter gesagt wird: „Daſs aber das Ge-„fühl immer nur begleitend sein sollte, ist gegen die Erfahrung. „Es wird vielmehr jedem zugemuthet, sich zu erinnern, daſs es „Augenblicke giebt, in denen hinter einem irgendwie bestimmten „Selbstbewuſstsein alles Denken und alles Wollen zurüktritt.“ Diese Zumuthung hätte aber bestimmter ausgedruckt werden müssen, um vollzogen, und wahr befunden werden zu können. Zuförderst scheint das Wort: *Selbstbewuſstseyn*, sprachwidrig gebraucht zu werden; da dieses Wort durchaus ein Wissen, mithin auch ein Denken bezeichnet, folglich von einem Zustande des *Selbstinneseyns*, der ohne alles Denken und Wollen wäre, welchen

der Verfasser beobachtet haben will, wenn es mit dem Zurücktreten ernstlich gemeint ist, nicht gesagt werden könnte, dafs es ein Zustand des Selbstbewufstseyns oder überhaupt des *Bewufstseyns* seye. Vielleicht ist also hier gemeint: dafs es Zustände des Selbstinneseyns gebe, worin Bewufstseyn und Wille zwar nicht
879 ganz verschwinden, aber doch gleichsam in den Hintergrund zurücktreten vor dem in diesem Zustande des Selbstinneseyns vorwaltenden Gefühle. Oder ist gemeint, dafs auch das Gefühl zugleich mit zurücktrete; so ist weder der Ausdruck angemessen, noch die Sache gegründet; denn das ganze Selbstinneseyn hat das Bewufstseyn, das Gefühl, und das Wollen als seine Momente an und in sich, von denen also zwar eines hinter die beiden andern, aber nicht alle drei hinter Das zurücktreten können, woran und worin sie insgesammt sind. Doch, wie diefs auch der Verfasser weiter bestimmen möge, so giebt meine eigne innere Erfahrung mir nicht Zeugnifs von einem zeitweiligen Zustande, oder Augenblicke, worin ich mir mein selbst inne wäre, ohne alles Denken, Fühlen und Wollen; wohl aber davon, dafs in meinem stetigen Selbstinneseyn Denken, Empfinden und Wollen stetig zugleich, in, mit und durcheinander bestimmt daseyen und wirken, und dafs dabei meist das Eine, oder das Andre oder das Dritte, oder Zweie vereint über das Dritte vorwalten und überwiegen, zuweilen aber auch, wenn alle Drei in gleichschwebender Harmonie sind, Keines dem Andern vorwaltet und Keines hinter das Andre zurücktritt. Dafs aber das Gefühl, wie jedes der Hauptmomente oder jede der Grundwesenheiten des Selbstinneseyns, dieses insofern stets nur theilweis mitausmache mit den anderen zugleich, wird Jeder finden; und ebenso, dafs keines der genannten drei Hauptmomente des Selbstinneseyns die beiden übrigen jemals blofs begleite. Wir sagen also sogar: dafs das Gefühl *niemals* blofs begleitend ist; nicht nur wie der Verfasser: dafs das Gefühl *nicht immer* blofs begleitend ist. Und dennoch stimmen wir nicht mit dem Verfasser darin überein, dafs die Frömmigkeit eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls, weder ein Wissen noch ein Thun, und dafs das Gefühl der Sitz der Frömmigkeit seye. Denn wir erkennen zwar sowohl, dafs die Religion als *eines* ihrer Momente auch ein bestimmtes Gefühl habe und eine bestimmte Neigung seye, als auch, dafs auch die Religion des Menschen einen Theil ihrer unteren Grundlage im Gefühl des Menschen, und einen Theil ihrer oberen Grundlage in Gott, in dem unbedingt seligen Selbstgefühle Gottes habe: aber wir leugnen, dafs sie sowohl vonseiten Gottes als auch vonseiten des Menschen, allein oder erstwesenlich oder vorwaltend Gefühl, und dafs das Gefühl ihre alleinige oder erstwesen-

liche oder vorwaltende Grundlage in Gott und im Menschen seye, daher auch: daſs Religion allein oder erstwesenlich oder überwiegend ihren Sitz im Gefühle habe, oder Sache oder Angelegenheit des Gefühles, des Gemüthes, oder des Herzens sey, — oder wie man sonst den Primat oder Supremat des Gefühles in der Religion auszudrucken belieben möge. — Man wird sagen, daſs wir Dieſs eben wider den Verfasser zu beweisen haben. Wir sind bereit dazu. Aber vielmehr hat zunächst der Verfasser seinen Beweis zu führen, und wir sind, nach dem Gesetze der Kritik, zunächst verbunden, ihm hierbei zu folgen. Ehe der Verfasser zu dieser Beweisführung schreitet, setzt er noch Dieſs zu Verdeutlichung seiner Behauptung hinzu. — „In den Worten *an*
„*sich* liegt schon dieses, daſs wol aus der Frömmigkeit ein Wis- 880
„sen oder Thun hervorgehen könne als Aeuſserung oder Wirkung „derselben. An beiden kann sie dann erkannt werden, ist aber „selbst keines von beiden in ihrem Anfang und eigentlichen „Wesen.“ Hierdurch erhält der bildliche Ausdruck, daſs der Sitz der Religion das Gefühl seye, schon eine nähere Bestimmtheit; denn es ist hiemit klar ausgesprochen, *daſs der Anfang und das eigenliche Wesen der Frömmigkeit*, das ist, dem Wortgebrauche des Verfassers zufolge, der Religion, *eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls* seye, und daſs also kein Wissen und Thun, selbst das nicht, welches angeblich aus der Frömmigkeit des Gefühls, als dessen Wirkung, hervorgehe, zu dem Anfang und eigenlichen Wesen der Frömmigkeit gehöre, mithin etwas von ihr Verschiedenes und Zuunterscheidendes, mithin ein Anderes, als die Frömmigkeit seye. So würde mithin nach der Lehre des Verfassers die Ahnung und die Erkenntniſs Gottes, der Wille, das Gute als das göttlich Wesenliche *) herzustellen, und das Streben und die Arbeit für das Gute und die Ausführung desselben, weder zu dem Anfange, noch zu dem eigenlichen Wesen, das heiſst doch wohl, nicht zu der Wesenheit, der Frömmigkeit oder der Religion selbst gehören; obgleich der Verfasser überall Dieſs lehret, daſs Beides die Erkenntniſs und die Nachahmung Gottes ein wesenlicher Erfolg der Frömmigkeit des Gefühls seyen, welcher weder fehlen solle, noch dürfe, noch könne, weil „daran die Frömmigkeit erkannt werde“, und sich bewähre.

Indem hierauf der Verfasser zum Erweise der gegebnen Erklärung der Frömmigkeit fortgeht, macht er sich, da sich diese Erklärung auf die Dreitheilung des Erkennens, Fühlens und Thuns gründet, mit Fug zuerst selbst den Einwand, daſs eben diese Dreitheilung leider wissenschaftlich nirgends bewiesen, und nicht

*) Vergleiche hierüber in der Kritik der *Bouterwek*'schen Ideen 14, 271, 566, 660, 712, 714.

allgemein anerkannt sey. Auch unternimmt er selbst nicht diesen Beweis. Er sucht aber diesen Mangel als für die Grundlegung seiner Lehre von der Frömmigkeit unnachtheilig darzustellen durch folgende Bemerkung. „Indessen da wir es hier mit der „Frömmigkeit vornehmlich nur zu thun haben, wiefern sie Grund- „lage und Gegenstand einer Gemeinschaft ist: so wird hier nur „das Bewufstsein gefordert, dafs jede bestimmte Gemeinschaft nur „auf eins von diesen dreien gehn kann, indem es sonst nichts „giebt, wozu die Menschen zusammenwirken, oder was sie mit- „theilend in einander hervorrufen könnten, als diese drei.“ Dieses Vorgeben zeigt sich aber auf alle Weise ungenügend, und als undialektisch. Denn die Grundlage der Frömmigkeit der Menschen in Gemeinschaft kann keine andre seyn als die der Frömmigkeit des Einselnen, sowie die gemeinschaftliche Frömmigkeit der Wesenheit nach keine andre, als die des Einselnen. Da nun der Verfasser zugesteht, dafs es wissenschaftlich noch nicht gezeigt seye, „dafs es nichts viertes“, und wir setzen hinzu, fünf-
881 tes u. s. w., „gebe“, womit die Frömmigkeit könnte zu thun haben, so könnte das vom Verfasser seinen Lesern angemuthete Bewufstseyn doch für eine wissenschaftliche dogmatische Theologie nichts helfen, weil es kein rechtes, gewisses, weil kein wissenschaftlich in Einsicht der Sache selbst gegründetes Bewufstseyn wäre. Und gesetzt es gelänge dem Verfasser der historische Beweis, dafs die Menschen auf Erden zu weiter nichts sich gesellschaftlich vereint und für weiter nichts zusammengewirkt hätten, als für Das, was er angiebt, — als welches er aber ebenfalls nicht bewiesen hat: so wäre er dadurch dennoch nicht befugt, zu behaupten, wie er es hier gleichwohl wirklich thut, dafs es sonst nichts giebt, wozu sie zusammenwirken oder was sie mittheilend in einander hervorrufen *könnten*; denn bei dem zugestandenen Mangel einer wissenschaftlichen Entscheidung hierüber bliebe immerhin die Frage, ob es nicht noch ein Viertes, Fünftes, und Weiteres, oder gar ein Höheres, was nicht mit in dieser Reihe steht, gebe, wozu sich die Menschen auch auf dieser Erde gesellschaftlich vereinigen und zusammenwirken sollen, und es auch thun werden, sobald sie nur erst zur Erkenntnifs und Anerkenntnifs davon gelangt seyen. Bevor also nicht die vom Verfasser zum Grunde gelegte Dreitheilung als vollständig, wissenschaftlich erwiesen wird, kann der Verfasser, auch wenn jener historische Beweis vollkommen gelingen sollte, dennoch nicht wissen, ob die Religion, welche er die Frömmigkeit nennt, blofs oder allein oder erstwesenlich, wie angeblich bisher, ihren Anfang, ihre Wesenheit und ihren Sitz im Gefühle habe, oder ob sie nicht vielmehr gerade ebendefshalb einmal für unvollstän-

dig und einseitig werde erkannt werden, und zwar unfehlbar
dann, wenn die Wissenschaft diese Eintheilung als unvollständig,
und die Idee der Religion als weiterumfassend beweisen sollte
denn das bloſse Gefühl ist. Beides aber leistet, unserer Ueber-
zeugung nach die Philosophie, wie wir schon anderwärts *) zu
zeigen gesucht haben, und auch hier im Folgenden wieder ver-
deutlichen wollen. Aber schon eine bloſs analytisch-subjective
Reflexion weist diese Behauptung des Verfassers als unvollständig,
und als enger als die innere und aüſsere Erfahrung, und als der
in innerer Erfahrung anerkennbaren Vernunftforderung und dem
auf selbige sich beziehenden unaustilglichen Vernunfttriebe un-
angemessen zurück. Zuförderst ist das *Wollen* unbeachtet geblie-
ben, welches als die Thätigkeit: seine eigne wirkende Thätigkeit
nach dem Zweckbegriffe des Guten zu bestimmen, sowohl vom
Erkennen, als vom Empfinden, das ist vom Gefühl und vom Be-
gehren, verschieden und zu unterscheiden ist; daher denn auch
die Menschen zur Ausbildung des Willensvermögens und der
Willenskraft, als auch zu Bildung Eines gemeinschaftlichen und
gesellschaftlichen Willens, gesellschaftlich sich vereinen und zu-
sammenwirken, wie sie es zumtheil jetzt schon thun, und in Zu-
kunft noch inniger und besser thun sollen und können. Und
sollte der Verfasser das Wollen mit unter dem Thun begriffen zu
haben behaupten, so fällt die ganze Dreitheilung hin, weil auch
das Erkennen und das Empfinden ein Thun, eine Thätigkeit, ob- 882
schon sowie das Wollen nicht bloſs eine Thätigkeit, das ist nicht
bloſs eine zeitliche Ursachlichkeit ist. — Sodann zeigt sich, auch
ohne tiefere wissenschaftliche Untersuchung, daſs sich die Men-
schen auch dazu gesellig vereinigen könnten, daſs weder das
Eine, noch Andre, noch Dritte, noch Vierte, u. s. f., sondern daſs
vielmehr eben alle innere Wesenheiten der Bestimmung des Men-
schen zugleich in Vereinheit und in gleichformiger, vollwesen-
licher Harmonie sowohl im Einselnen, als in den höheren gesell-
schaftlichen Personen der Menschheit hergestellt würden; und es
scheinen sich allerdings bereits auf dieser Erde Menschen zu die-
sem Zwecke vereiniget zu haben. **) Und über dieser gesellschaft-
lichen Forderung ist ebenso schon im gebildeten, noch vorwis-
senschaftlichen Bewuſstseyn die noch höhere anzuerkennen: daſs
die Menschen sich als ganze Menschen für ihre ganze ungetheilte,
und organisch mannigfaltige menschliche Bestimmung in ihrem
ganzen Leben vereinen, welcher der Menschheitbund, oder der

*) Man sehe die oben 834 N. angeführte Abhandlung, und unsre Erklärungen hierüber oben 65 ff., 724, vergl. 564.

**) Siehe: die drei ältesten Kunsturkunden u. s. w. 1. Ausgabe. 1810. S. 1—4; 2. Ausgabe 1. B. 1. Abth. S. CXII ff.

Lebenbund der Menschheit genannt werden kann. Schon die Familie und die Freundschaft sind solche Vereine des ganzen Menschen für den ganzen Menschen, jedoch mit Vorwalten der untergeordneten Idee der Ehe und der Freundesliebe; und in dem Leben der Völker finden sich schon Keime und Anfänge gesellschaftlichen Strebens für die ganze menschliche Bestimmung. Auch der Staat und die Kirche umfassen jedes vonseiten der eigenthümlichen Idee den ganzen Menschen und die ganze Menschheit.*)

Nun läfst sich der Verfasser zunächst doch auf die vorerwähnte, seiner Lehre geradezu widersprechende Behauptung ein: dafs die Frömmigkeit keine Sache des Gefühls sey, oder: dafs das Gefühl der Religion nicht könne zum Grunde gelegt werden. Er sagt: „Die schon oft vorgetragene Behauptung, die „Frömmigkeit sei eine Sache des Gefühls, ist von Vielen immer wie„der angefochten worden, sei es nun, dafs sie das ursprüngliche „und abgeleitete nicht unterschieden, oder sei es, dafs sie sich „unter dem Gefühl etwas verworrenes und unwirksames dachten." Es werden hier zwei Gründe der gegnerischen Behauptung angeführt, die getrennt und vereint vorgebracht werden könnten. Der erste ist, dafs sie das Ursprüngliche und Abgeleitete nicht unterscheiden, das heifst, wenn wir den Verfasser recht verstehen, dafs sie nicht zugeben, das eigenliche, ursprüngliche Wesen der Frömmigkeit oder der Religion (S. 26, Anm. *S.*) sey eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls, und das religiöse Erkennen,
883 und Thun, wozu wir noch das Wollen setzen, seye erst das aus jenem Ursprünglichen Abgeleitete und dadurch Bewirkte. Als zweiter Grund wird angeführt, dafs unter dem Gefühl etwas Verworrenes und Unwirksames gedacht werde. Und dieser Grund hat also wiederum zwei Seiten: die Eine, dafs sie behaupten, das Gefühl als solches sey etwas Verworrenes, und Diefs behaupten allerdings Viele von dem durch Erkenntnifs und Ahnung noch unerleuchteten Gefühle; und es hätte noch weit stärker von ihnen gesagt werden können, dafs sie das Gefühl, welches ohne Licht der Erkenntnifs ist, für ein Unklares, Blindes und Unzuverlässiges erklären. Die andere Seite dieses Grundes ist, dafs sie das

*) Der gesammte Organismus der menschlichen Geselligkeit findet sich vollständig und in wissenschaftlicher Anordnung zuerst abgehandelt in meiner Schrift vom *Urbilde der Menschheit* (S. 126 — 528); in der *Grundlegung der Sittenlehre* (S. 417 f.), und in der Schrift: *die drei ältesten Kunsturkunden* (besonders in der 1. Abth. des 1. Bandes S. LXXVII — CVII.) Vergl. auch: Tagblatt des Menschheitlebens, No. 2. Dort findet sich auch die Idee des Menschheitbundes (am ausführlichsten in der Schrift: Urbild der Menschheit, S. 470 — 529) dargestellt; — die höchste gesellschaftliche Idee für die Menschheit, zu deren Anerkenntnifs und Ausführung sie im Beginn ihres reiferen Lebens, mit Gottes Hülfe, erwachen wird.

Gefühl für etwas Unwirksames halten, welches für sich allein Erkenntnifs, Wollen und Thun nicht begründen, hervorbringen und leiten könne noch solle; und Diefs behaupten allerdings die Gegner ebenfalls, und zwar auf Gründe der Vernunft und der Erfahrung gestützt; ja sie behaupten sogar, dafs das von Erkenntnifs unerleuchtete Gefühl, wenn der Mensch ihm blind folge, in Irrthum des Denkens, Wollens, des Thuns und des ganzen Lebens leicht verleite, und dafs eben Diefs, dafs die Menschen dem blinden Gefühle vertrauen, ein Hauptquell des Fanatismus überhaupt, und auf dem Gebiete der Religion insbesondre seye. — Man braucht übrigens weder das Ursprüngliche und das Abgeleitete in Ansehung der Religion zu verwechseln, noch das Gefühl als etwas Unwirksames zu betrachten, um die Behauptung, die Religion sey allein oder vorzüglich eine Sache des Gefühls, zu verwerfen. Denn was das Ursprüngliche der Religion betrifft, so ist dieses weder allein im Erkennen, noch im Gefühl, noch im Wollen noch im Thun und Leben, sondern es ist darin enthalten, dafs der Mensch ewig betrachtet Gottes Ebenbild und bestimmt und fähig ist auch als Gottes zeitliches Ebenbild mit Gott vereint zu werden im Leben. Und was die Wirksamkeit des Gefühls betrifft, so kann man diese anerkennen, und doch einsehen, dafs das Gefühl als solches sowohl zum Guten als zum Bösen antreibe; zum Guten, wenn es das reine durch die Erkenntnifs des Guten geweckte und bewegte, zum Bösen, wenn es das unreine, durch Irrthum entzündete oder irregeleitete Gefühl ist. Ferner kann man auch überzeugt seyn, dafs das Gefühl in aller Hinsicht der reinen Einsicht der Wahrheit bedürfe, ganz besonders aber das übersinnliche und ewige Gefühl für alles übersinnliche Wesenliche, und für alle übersinnliche Forderungen und Angelegenheiten des Lebens, vorzüglich das religiöse und sittliche Gefühl, dann das Gefühl der Gerechtigkeit, der Schönheit und der Liebe.

Anstatt dafs nun der Verfasser zuförderst die Gründe seiner eignen Behauptung hätte entwickeln, und sich dann geraden Weges auch auf die Gründe seiner Gegner einlassen sollen, ruft er diesen vielmehr, um sie apagogisch durch seine unerwiesene Dreitheilung abzufertigen, Folgendes zu. „Diese aber sollten „doch endlich klar heraussagen, ob sie von der Frömmigkeit das „Gefühl ganz ausschliefsen wollen, oder nicht.“ Nun aber haben Viele derselben, wo nicht gar Alle, klar genug herausgesagt, dafs auch sie das Gefühl, jedoch nur das durch selbständige Erkenntnifs und Ahnung der Wahrheit erleuchtete, auch als ein wesenliches und als ein fruchtbares Element der Frömmigkeit, oder 884
vielmehr der Religion, welche mehr ist als Frömmigkeit, anerken-

nen; nur nicht als die ganze Religion, noch als das einsige oder erste Element derselben, noch auch als ein für sich allein, isolirt, wirksames. Daher sich denn auch der Verfasser auf eben diese Behauptung zuerst also einläfst. „Wenn sie nun im lezten „Falle sagen wollten, die Frömmigkeit sei alles dreies, Gefühl, „Wissen und Thun, so sollten sie auch dazu sagen, wie man „diese dreie mischen müsse, damit die Frömmigkeit heraus„komme, und zu welchen Theilen, und so werden sie doch wohl „damit endigen, dafs die Frömmigkeit nicht gerade mehr ein „Wissen sei als Gefühl, noch auch mehr ein Thun als Ge„fühl, sondern eher umgekehrt, und dafs also das Gefühl, der „Grundton sei und das ursprüngliche, Wissen und Thun aber „das hinzukommende und abgeleitete." Auf das Verlangte zu antworten wird den Gegnern nicht schwer werden; nicht leicht aber werden sie damit enden, was ihnen der Verfasser seiner Meinung zu Gunsten als eine gar leichte Entscheidung in den Mund legt. Denn vielleicht werden sie sagen, und wir sagen es ebenfalls, dafs die Religion überhaupt und die Frömmigkeit insbesondere ursprünglich garnichts Gemischtes oder durch Mischung in was immer für einem Verhältnifs Entstandenes, sondern ursprünglich ein Einfaches, Selbständiges, Ganzes, Unendliches und Unbedingtes, aber dann in sich selbst allerdings ein wohlgegliederter, vollwesenlicher Organismus sey; so dafs dann die Religion alle menschliche Vermögen, Thätigkeiten und Kräfte, welche und wieviele deren auch seyn und gefunden werden mögen, auf eine gleichartige Weise angehe, und gleichformig ein Jedes davon ganz durchdringe, und zwar jedes Vermögen, jede Thätigkeit und jede Kraft unmittelbar im Ganzen für sich, als auch Jedes mit Jedem in jeder Beziehung vereint; dafs also die Eine, selbe, ganze, untheilbare Religion ebenso im Erkennen sey, als im Empfinden, Wollen und Thun, und in allen organischen Vereinigungen und Vereinbeziehungen eines jeden dieser vier Glieder, und als auch überhaupt in dem ganzen Leben; und dafs daher zur vollständigen Religiosität und Frömmigkeit des Menschen nicht sowohl eine Mischung aus Erkenntnifs, Gefühl, Wollen und Thun zu gleichen Theilen, — nach dem für diesen Gegenstand viel zu rohen Gleichnifsbilde der mechanischen oder der chemischen Vereinigung, sondern vielmehr eine organische Durchdringung, Vereinwirkung und Vereinbildung in gleichformiger, vollwesenlicher Harmonie, erfordert werde. Wefshalb sich aber der Verfasser die Hoffnung macht, diese Gegner werden in die ihm günstige oben ausgesprochne Behauptung enden, darüber sagt er nichts, und aus dem von ihm zuvor Erklärten läfst sich kein Grund dafür abnehmen.

Gegen die andere Hälfte seiner Gegner sagt der Verfasser Folgendes. „Wollen aber Andere das Gefühl ganz ausschliefsen, 885
„und doch nicht sagen, die Frömmigkeit sei allein ein Wissen „oder allein ein Thun, sondern dieses Beides: so mögen sie denn „sagen, wie anders doch das Wissen und das Thun, welche die „Frömmigkeit ausmachen, eins sein sollen, als in einem dritten, „und welches denn dieses dritte sei, wenn nicht eben das innerste „unmittelbare Selbstbewufstsein des wissenden und thuenden.“ — Das können sie aber ganz bestimmt sagen, und zwar ganz unabhangig davon, ob das Gefühl auch mit unter die Elemente der Religion aufgenommen werde, oder nicht, und ohne in der Behauptung, die der Verfasser ihnen vorschlägt, im Geringsten zusammenzutreffen. Denn angenommen, es würde die Religion und die Frömmigkeit in die Harmonie des Erkennens und Thuns gesetzt mit Ausschlufs des Gefühles, so könnten doch Die, welche diefs annehmen, gleichwohl zu der Ahnung, ja zu der Einsicht gelangt seyn, dafs das höhere Gemeinsame dazu eben die ganze Wesenheit des Menschen als ungetheilten endlichen Vernunftwesens seye, vor und über der Entgegensetzung und Unterscheilung aller einselnen Vermögen und Thätigkeiten, und dafs mithin die Religion in Ansehung des Menschen zuhöchst weder im Selbstbewufstseyn, noch in der Selbstthätigkeit, und zwar weder in einem von Beiden für sich allein, noch in beiden vereinten bestehe und sich aüfsere, sondern vielmehr in dem ganzen ungetheilten Selbstinneseyn des endlichen Vernunftwesens, dessen beide Momente eben Selbstbewufstseyn und Selbstthätigkeit seyen. Und es hindert nichts, in diese Behauptung auch das Gefühl mit aufzunehmen, oder auch noch andre Momente des Selbstinneseyns, wenn deren gefunden würden. — Die reine und ganze Wahrheit hierüber ist aber vielmehr diese: dafs die Religion selbst ihren ganzen Inhalt und Ursprung an Gott und in Gott habe, dafs sie aber, soweit sie auch ein Wechselverhältnifs Gottes und des Menschen ist, soviel dabei den Menschen angeht und Religion des Menschen ist, zugleich ihren ganzen unteren, menschlichen Grund habe in der ganzen Wesenheit des Menschen als ewigen und zeitlichen Ebenbildes Gottes; dafs sich daher auch der Mensch der Religion, als seines Wechselverhältnisses zu Gott ganz und ungetheilt nur inne sey und werde, als ein grundwesenliches und bestimmendes (constituirendes und substantielles) Moment seines eignen ganzen ungetheilten Selbstinneseyns, und daher und dann auch in seinem Selbstbewufstseyn, in seinem Selbstgefühle, in seinem Wollen und in seinem ganzen Thun und Leben; wobei zugleich bemerkt werden mufs, dafs das Bewufstseyn Gottes, das Gefühl Gottes, der nach Gottes Wesenheit bestimmte

Wille, und das das Gute, das ist die Wesenheit Gottes, darstellende Leben von dem religiösen Wesen anerkannt und empfunden werden als über seinem endlichen Selbstbewufstseyn, Selbstgefühle, Selbstwillen und Selbstleben in Gott selbst begründet und verursacht. — Der Verfasser hat unbeachtet gelassen, dafs die Gegner auch ihm eine Menge solcherlei Fragen vorlegen können, als die ihnen aufgegebnen sind. Dafs aber alles solche discursive Fragen und Betrachten den Mangel der Hauptsache, das ist der wissenschaftlichen Untersuchung auf geradem Wege, ohne Hinundher-Reden, und voreiliges Abfertigen auf polylemmatisch-
886 apagogischem Wege nicht ausfüllen, und zu gründlicher Einsicht nicht führen kann, weifs Jeder, dem die Gesetze der Wahrheitforschung und der dialektischen Kunst bekannt sind; daher es denn auch der Verfasser nur auf eine Annäherung an die Wahrheit (S. 24 f. 3 u. 4) bei seiner „abgekürzten Methode" absahe.

Der Verfasser giebt schon in der letztangeführten Stelle zu verstehen, dafs das innerste, unmittelbare Selbstbewufstseyn des Wissenden und Thuenden *Gefühl* ist, oder vielmehr dafs er es Gefühl nennt. Aber das Selbstbewufstseyn, auch nach seinem Innersten und in seiner Unmittelbarkeit betrachtet, ist eben, wie das Wort sagt, nur: *ein ganzes Seyn im Wissen Seiner selbst*, ein Sich selbst im Wissen ganz und bleibend Befassen; und es ist das *Bewufstseyn*, welches der Mensch hat, umfassender als sein Selbstbewufstseyn, wenn das Selbst in diesem Worte als Inhalt und Gegenstand verstanden wird, da der Mensch auch sich Wesen und Wesenheiten aufser ihm selbst und neben und über ihm selbst bewufst ist. Wenn aber das Selbst in dem Worte: *Selbstbewufstseyn*, nur bedeuten soll, dafs das endliche Vernunftwesen *selbst* dieses Bewufstseyn habe, so ist das ganze Bewufstseyn des Menschen, und jedes besimmte Bewufstseyn, wenn es auch das Bewufstseyn von etwas dem Menschen Aüfseren, ja sogar wenn es das Bewufstseyn Gottes als des Einen unbedingten, unendlichen, auch alles Endliche, mithin auch das endliche Vernunftwesen selbst befassenden Wesens ist, — des Menschen Selbstbewufstseyn. Aber jeder Mensch unterscheidet, sobald er darauf reflectirt, in bestimmtem Bewufstseyn *Wissen* und Gefühl, Bewufstseyn von Fühlen oder Empfinden, Selbstbewufstseyn von Selbstgefühl. Und es heifst die Sprache ihrem Geiste zuwider verwirren, wenn ein Wissen ein Gefühl, wenn das Selbstbewufstseyn das Selbstgefühl genannt, und so beides für einander stattgesetzt wird. Ich erkenne es an, und habe es auch in meinen Schriften längst ausgesprochen, dafs vor und über dem Selbstbewufstseyn, dem Selbstgefühle, dem Wollen und Thun der Mensch sich sein Selbst ganz und ungetheilt inne ist; dafs diefs

Eine Selbstinneseyn eben die genannten Vermögen, Thätigkeiten und Kräfte als seine innern organischen Momente an sich und zumtheil in und unter sich begreift; und dafs das Selbstinneseyn, ohne diese besonderen Momente zu seyn, leer und öde wäre; — sowie es sich auch theilweis allemal zeigt, wo entweder die Erkenntnifs, oder das Gefühl, oder die Willenskraft, oder das Vollbringen, fehlen oder ungleichformig ausgebildet und wirksam sind. Ebendefshalb darf aber das ganze Selbstinneseyn nicht mit dem Gefühle, welches nur eine seiner Grundwesenheiten oder Momente ist, verwechselt, also auch nicht mit dem Worte: Gefühl, bezeichnet werden; sonst würde das Theilheitliche (Particu- 887
lare) mit dem Ganzen und Allgemeinen (dem Universalen) verwechselt, und das Ganze mit dem Namen einer seiner Theilwesenheiten benannt. Ferner würde, wenn unter dem Gefühl das ganze Selbstinneseyn verstanden werden sollte, Erkenntnifs, Gefühl und Wille und Thun nicht in Eine Reihe als neben- und unter-, oder überhaupt als aufeinanderfolgend, gesetzt werden dürfen; indem dann das sprachwidrig durch Gefühl benannte Selbstinneseyn, das Denken und Erkennen sowohl als das gemeinhin richtig sogenannte Gefühl als seine Momente an und in und unter sich enthielte. Nicht zu gedenken, dafs man dann für Das, was das ganze Volk Gefühl nennt, ein neues Wort willkührlich schaffen müfste. — Diese Verwechslung nun des ganzen Selbstinneseyns mit dem Gefühle, welches doch nur eine Grundwesenheit oder ein Moment desselben ist, scheint aber unserem Verfasser, so wie allen Denen zu begegnen, welche den Satz, dafs die Religion allein oder doch vornehmlich Sache des Gefühls seye, durchführen und rechtfertigen wollen.

Hierauf sucht nun der Verfasser noch besonders zu zeigen (S. 28), dafs die Frömmigkeit weder im Wissen, noch im Thun, bestehen könne. Er setzt dabei offenbar nur *die* Behauptung voraus, dafs die Frömmigkeit *lediglich* entweder im Wissen, oder im Thun, bestehe. Hierbei aüfsert sich nun schon der Nachtheil, der daraus entsteht, dafs der Verfasser statt Religion nur einen Theil derselben, die Frömmigkeit, setzt, als welche nur ein bestimmter religiöser Zustand ist, den der Verfasser selbst noch nicht einmal bestimmt genug erklärt hat. Schon dadurch wird die ganze Argumentation schwankend, und kann nur gleichsam die Oberfläche der Sache berühren. Auch scheint sich der Verfasser hier zunächst an die unbestimmten und schwankenden Begriffe und Ahnungen der Frömmigkeit zu halten, die in den verschiedenen christlichen Gemeinden herrschen. Doch wir müssen die ganze Stelle vor Augen nehmen. „Soll die Frömmigkeit“, sagt der Verfasser, „im Wissen bestehen, so ist doch wohl dieses

„Wissen vorzüglich dasjenige, oder wenigstens das wesentliche „von demjenigen, welches als der Inhalt der Glaubenslehre auf- „gestellt wird, ein irgend anderes wenigstens gewifs nicht. Ist „nun die Frömmigkeit dieses Wissen; so mufs auch die Voll- „kommenheit dieses Wissens in einem Menschen die Vollkommen- „heit seiner Frömmigkeit sein, und also der beste Inhaber der „christlichen Glaubenslehre, der sich auch am meisten an das „wesentliche hielte, und nicht etwa über den Nebensachen und „Aufsenwerken dieses vergäfse, dieser wäre zugleich der frömmste „Christ. Welches wohl Niemand zugeben wird, sondern geste- „hen, dafs bei gleicher Vollkommenheit dieses Wissens bestehen „können sehr verschiedene Grade der Frömmigkeit, und bei „gleich vollkommener Frömmigkeit sehr verschiedene Grade die- „ses Wissens *). Und was nicht in seinem Steigen und Fallen
888 „das Maafs der Vollkommenheit eines Dinges ist, darin kann „auch nicht das Wesen eines Dinges bestehen." Angenommen nun, dafs das Wesen der Frömmigkeit von irgend Jemand lediglich in die Erkenntnifs, folglich zunächst in die Glaubenslehre gesetzt würde, so könnte doch der Gegner von der Unangemessenheit der Frömmigkeit an die in der Glaubenslehre erfafste Erkenntnifs den Grund in ganz andern Dingen aufsuchen, die ihn nicht nöthigten, seinen Satz, den übrigens auch wir als irrig erkennen, aufzugeben. Denn wenn der Streit auf dem ganzen Gebiete der Menschheit geführt wird, könnte gesagt werden, dafs weder die christliche noch irgend eine gesellschaftliche Glaubenslehre bereits die vollwesenliche, vollendete Glaubenslehre seye, noch seyn könne, wie sie einst die reife Menschheit mit Gottes Hülfe und als weitere Offenbarung Gottes inne haben werde; daher selbige Glaubenslehren, wie sie jetzt sind, auch nicht der zureichende Grund einer der Idee entsprechenden Frömmigkeit, ja nicht einmal der wirklichen Frömmigkeit der Menschen seyn können, welche aufser in der Glaubenslehre, auch noch in Ahnungen des Göttlichen, und wohl auch in individuellen Offenbarungen, die an die einselnen endlichen Geister, oder an Gesellschaften der Auserwählten von Gott geschehen, ihren weiteren intellectualen Grund habe. Sollte aber der Streit blofs auf dem Gebiete des Christenthums und der christlichen Religions-Erkenntnifs sich halten, so könnte ein Aehnliches auch von der christlichen Glaubenslehre mit Fug behauptet werden, indem dieselbe bei keiner der christlichen Kirchenparteien bereits also vollendet

*) ἔϛιν οὖν ἄλλη τις τοιαύτη κατάϛασις θεοσεβείας αὐτῆς, ἧς μόνος διδάσκαλος ὁ λόγος; ὀυκ οἶμαι ἔγωγε. *Clem. Strom.* II. 2. (Anmerkung *Schleiermacher's.*)

gefunden werde, wie sie doch seyn müfste, wenn sie sich zugleich zum Musterbilde und zum Mafse der christlichen Frömmigkeit eignen, ja selbst als die vollendete christliche Frömmigkeit gelten sollte. Diese Behauptung kann jeden echten Christen umsoweniger befremden, weil sie biblisch begründet ist, indem die Schriften des alten wie des neuen Testamentes immer tiefere Forschung in die göttliche Wahrheit, und in den Sinn der heiligen Schrift selbst zur Pflicht machen, dabei immer höhere und tiefere Aufschlüsse durch die fortwährende Einwirkung des heiligen Geistes den Glaubigen und Frommen zusagen, ja sogar ein ewiges Evangelium am Ende der Erdentage*) verheifsen. — Ferner möchten wir auch Diefs wider des Verfassers Bemerkung behaupten, dafs allerdings in der wirklichen Erfahrung derjenige Christ, welcher eine lebendige Erkenntnifs des Wesenlichen des Christenthumes hat, auch insofern, und wenn alles Uebrige gleich, der zu echter Frömmigkeit Fähigere, mithin auch meistens mit der That und Wahrheit zu echter Frömmigkeit weiter Hindurchgedrungene sey; — auch wird uns wohl hierin der Verfasser bei-
stimmen. Aber das ewig, vor und über jeder Erfahrung, beste- 889
hende Wahre hierüber ist: dafs das religiöse Wissen und Ahnen nur [eines] der Momente und Bedingnisse der Religion überhaupt und der Frömmigkeit insbesondere für den Menschen ausmacht, mithin sich auch im Leben nur als Einer derjenigen Bestimmgründe oder Factoren bewähren kann, welche lediglich alle unter sich vereint das Gesammtbestimmende, und in untergeordneter Hinsicht auch das Mafs der im Leben wirklichen und bethätigten Religion und Frömmigkeit des Menschen und der Menschheit sind. Das religiöse Wissen, und Ahnen kann und darf als Bestimmungsgrund der im Leben wirklichen Frömmigkeit nicht fehlen, und bestimmt mithin, an seinem Theile in jedem Momente des Lebens die Art und die Stufe derselben mit. Dafs endlich der Verfasser in dieser Argumentation nur den Grad der Erkenntnifs und der Frömmigkeit, nicht aber die Art Beider in Erwägung zieht, ist ein fernerer Mangel derselben.

Dafs bei diesem Streitpunkte die Unterscheidung des Inhalts der Erkenntnifs und ihrer Form, oder der Ueberzeugtheit, zu nichts führe (S. 29), darin stimmen wir dem Verfasser bei; aber es kann auch den Gegnern darauf nichts ankommen, da es ja offenbar ist, dafs die Form der Erkenntnifs von der Erkenntnifs

*) *Apokal.* 14, 6. Diejenigen, welche die Apokalypse für unecht, oder wenigstens nicht für kanonisch halten, werden bemerken, dafs die Lehre von der stetigen Weiterausbildung des Evangelium und der Glaubenslehre, durch eine lange Reihe von Bibelstellen, als dem Geiste des Christenthumes gemäfs, erwiesen wird.

des Menschen nicht getrennt werden kann, — als wenn die Erkenntnifs als solche daseyn könnte ohne zugleich Anerkenntnifs oder Ueberzeugung zu seyn.

Nun wendet sich der Verfasser wider die andere Partei seiner Gegner, welche die Frömmigkeit in ein Thun setzen; und zwar ist offenbar, dafs sich der Verfasser nur solche Gegner denkt, welche die Frömmigkeit lediglich und ganz in einem Thun bestehn lassen; wefshalb denn freilich seine Argumentation alle Diejenigen nicht trifft, welche behaupten: dafs die Frömmigkeit zwar nicht allein, aber doch *zumeist* im Thun bestehe; dafs ein christlicher Wandel, ein frommes Leben, das Höchste der Frömmigkeit sey, worauf alle andern Theile und Äufserungen der Frömmigkeit abzwecken, und worin sie auch alle harmonisch vereinwirkend zusammenkommen. Diese Gegner aber, welche dem Verfasser gar wohl bekannt sind, und welche zugleich unter den hochachtbarsten Menschen gefunden werden, hätte er nun vorzüglich zu widerlegen gehabt, um für seine Religionslehre Ort zu gewinnen, in welcher das Ursprüngliche und das Wesen der eigenlichen Frömmigkeit ausdrucklich in eine Bestimmtheit und Neigung des Gefühls gesetzt wird. — Gegen die besagte Classe seiner Gegner aber schliefset der Verfasser wie folgt. —

„Soll die Frömmigkeit auf der andern Seite im Thun bestehn, so ist wol klar, dafs dies kein dem Inhalte nach besonderes Thun sein kann, indem alles, auch das scheufslichste
890 „neben dem vortrefflichsten, und neben dem sinnvollsten das „leerste und bedeutungsloseste, Anspruch darauf macht, fromm „zu sein.“ Wir sagen aber, dafs Diefs keinesweges klar ist. Denn daraus, dafs dieser Anspruch gemacht wird, folgt nicht, dafs er gegründet, befugt, ist; und dafs man defshalb weniger befugt seye, gerade die Forderung zu machen, dafs die wahre Frömmigkeit nur in solcherlei Thaten erscheine, und erscheinen solle, könne und dürfe, welche auch ihrem Gehalte nach gut, das ist ein im Leben zu verwirklichendes Göttlich-Wesenliches, mithin Gottes und der Menschheit würdig, keinesweges also leer, bedeutungslos, wesenheitwidrig, oder gar scheufslich seyen, da im Gegentheil eine angebliche Frömmigkeit, welche leere, bedeutungslose, schlechte, ja scheufsliche Thaten nicht zu hindern vermag, oder wohl gar durch Irrwahn, Irrgefühl und schlechte Gewohnheit zu solcherlei Thaten aufruft und verleitet, wenn überall an selbiger etwas Frommes gefunden wird, — eben erst im Anfange der Entwickelung, und zwar im krankhaften, begriffen sey, mithin auch, sofern sie bereits Frömmigkeit ist, nicht einmal sie selbst, sondern nur ihre Krankheit, in leeren, nichtigen, und schlechten Thaten zur Erscheinung komme. Es wäre mithin ganz

ungegründet und unbefugt, wenn wir wegen dieser krankhaften
Erscheinungen der erst keimenden und werdenden, oder verderb-
ten und verschwindenden Frömmigkeit eine der Grundwahrheiten
der Religion verkennen wollten: dafs die Frömmigkeit alles Thun
des Menschen, nach Inhalt und Form, nach dessen ganzer indivi-
dueller Bestimmtheit angehe, und dasselbe stetig und durchund-
durch, mit der Wahrheit, und mit der Heiligkeit Gottes überein-
stimmig, bestimmend durchdringen, und ihm die Weihe der Gött-
lichkeit verleihen solle und könne. Und ebenso unbefugt würde
es seyn, wenn wir defshalb annehmen wollten, dafs die Fröm-
migkeit blofs in der Form des menschlichen Thuns oder Handelns
zu suchen und zu finden sey, wie der Verfasser in folgenden
Worten zu verstehn zu geben scheint. „Hier sind wir also, um
„die Frömmigkeit von anderm Thun zu scheiden — wenn wir
„nicht etwa auch sagen wollen, was die gebildetsten und vortreff-
„lichsten Völker und Menschen als fromm thun, das sei fromm —
„lediglich an die Art gewiesen, wie das Thun zu Stande kommt und
„sich gestaltet.“ Wir bemerken hierbei, dafs der Schaltsatz dieser
Periode für die Argumentation des Verfassers nicht so ganz leer
und gehaltlos ist, als er es anzunehmen scheint, da er ihn gar
keiner weiteren Berücksichtigung würdigt. Denn wenn wir nur
erst wüfsten, welches die vortrefflichsten, und gebildetsten Völ-
ker und Menschen überhaupt und hinsichts der Religion insonder-
heit sind, so würde allerdings für die objective Gültigkeit der
Frömmigkeit der Thaten, welche sie als für fromm geachtete aus-
üben, wenigstens ein günstiges Vorurtheil entstehn, welches zu
tieferer Untersuchung anreizen könnte. Wir folgen aber, ohne
uns hierbei länger zu verweilen, dem Verfasser weiter in seiner
Schlufsreihe, indem er zunächst sagt: „Diese *(Art)* aber können 891
„wir am bestimmtesten fassen an den beiden Endpunkten. Der
„äufsere oder Zielpunkt eines jeden Thuns ist ein in der Erschei-
„nung heraustretender Erfolg, der innere oder Anfangspunkt ist
„ein im Gemüth gesezter Antrieb.“ Warum der Gegenstand nur
bei den beiden sogenannten Endpunkten gefafst, und das Mittlere
zwischen Beiden nicht berücksichtigt werden soll, ist nicht an-
gezeigt worden. — Ohne uns bei der Unangemessenheit der Be-
zeichnung des reellen Anfangs und Ausgangs einer That durch
Punkt aufzuhalten, bemerken wir nur Folgendes zur Sache. Es
steht noch dahin, ob der erste Keim und Anfang eines Thuns
allemal in einem Antriebe liege, da sehr oft der Trieb erst durch
die Kunde und Erkenntnifs des Gegenstandes geweckt wird;
ebenso ist erst noch zu untersuchen, ob das ganze Thun immer
an dem aüfseren Erfolge erschöpft sey, und ob nicht die blei-
bende Billigung des Vorsatzes und der Ausführung und das blei-

bende Wohlgefallen an der nachbildenden Erinnerung derselben, eben diese That, sofern sie eine innere ist, noch über die äussere That hinaus fortsetze. Aber gesetzt auch, diefs wären die beiden Endpunkte jeder That, so gehört doch zu ihr aufser denselben auch noch die Gesinnung, wonach der Handelnde sich dem Triebe überläfst, und der freiwillige Vorsatz dazu, dafs ein Aüfseres gemäfs einem erkannten und gewollten Zweckbegriffe und einem innerlich geschauten Phantasiebilde, gestaltet werde; und wir achten insbesondere die Gesinnung und den Willen das Göttlich-Gute überhaupt, und dieses individuelle bestimmte Gute gerade jetzt, nach einem bestimmt erkannten Zweckbegriffe zu vollbringen zu einer jeden frommen That für erstwesenlich erforderlich. Daher sind wir überzeugt, dafs wenn auch alle Schlufsfolgen des Verfassers in Ansehung der behaupteten Endpunkte richtig wären, sie dennoch nichts entscheiden könnten, weil das eben angegebne Mittlere zwischen beiden unbeachtet geblieben ist.

Was zunächst den Einen dieser Endpunkte, den Erfolg, betrifft, so sagt der Verfasser (S. 29 f.): „Der Erfolg ist theils dem „Zufall anheimgegeben, so dafs niemand behaupten wird, es be„weise in irgend einem Falle gegen die Frömmigkeit des Men„schen, wenn ein bestimmter aüfserer Erfolg nicht von ihm aus„gehe; theils auch, wenn wir nur den Erfolg sehen, ohne den „ihm zum Grunde liegenden Antrieb, werden wir immer zweifel„haft bleiben müssen über die Frömmigkeit der Handlung, aus„genommen wenn wir behaupten könnten, es sei gar kein inne„rer Antrieb da, denn dann würden wir gewifs sein, dafs auch „die Handlung nicht fromm sei." Nicht sowohl dem Zufall ist der Erfolg anheimgegeben, als vielmehr dem Glück, das heifst Dem, was ohne die Absicht des Handelnden Individuelles da ist und geschieht und doch auf ihn einwirkt, mag es nun gesetzmäfsig geschehen, oder zufällig. Indessen kann in einem gewissen Sinne gesagt werden, der Erfolg menschlicher Handlungen seye zumtheil auch von Gott dem Weltlaufe preisgegeben, worin vieles in Ansehung des Menschen Zufälliges erfolgt; und dafs
892 der dadurch herbeigeführte Mangel des Erfolges gegen die Frömmigkeit des Menschen nichts beweise. Dadurch ist aber keinesweges dargethan, dafs der Erfolg selbst für die Frömmigkeit des Menschen gleichgültig sey, und dafs derselbe *für* die Frömmigkeit nichts beweisen würde, wenn er erlangt worden wäre. Und im Gegentheil zeigt sich, dafs der Erfolg, sofern er aus einer frommen Gesinnung durch fromme Thätigkeit herbeigeführt wurde, in seiner vollendeten Daseynheit davon Zeugnifs giebt, dafs der fromme Wille und die fromme Thätigkeit so stark und so voll-

endet waren, dafs sie zu der Bildung und Vollendung eines solchen Erfolges ausreichten. — Diejenige Behauptung aber, welche der Verfasser hier eigenlich hätte widerlegen sollen, ist, dafs man einem Menschen, in dessen Macht es gestanden, und soweit es in seiner Macht gestanden, durch seinen freien Kraftgebrauch eine Handlung aüfserlich mit Erfolg zu vollführen, die von der Frömmigkeit gefordert wird, und der vom Handeln abstehend den Erfolg doch nicht herbeiführt, auch sofort nicht die sattsam vollendete, und hinlänglich erstarkte Frömmigkeit zuspricht. Für die Entscheidung über die Gültigkeit dieser Behauptung kommt es ganz und gar nicht darauf an, ob wir in dieser Hinsicht in Ansehung bestimmter Handlungen über die individuelle innere Frömmigkeit der Handelnden beständig in Zweifel bleiben müfsten, oder nicht. Denn da es hier vielmehr nur darauf ankommt, die allgemeinen, ewigen Entscheidungsgründe hierüber einzusehen, so darf diese Entscheidung nicht, wie vom Verfasser geschieht, auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit in empirisch gegebnen einselnen Fällen nach jenen ewigen und allgemeinen Entscheidungsgründen zu urtheilen, gestellt werden. Sofern aber diese Untersuchung beobachtend ist, wäre es zweckmäfsiger, dafs Jeder angewiesen würde, diese Untersuchung an seinem eignen Handeln zu führen, wo er noch eher wissen kann, was am Thun und Unterlassen, am Gelingen und Mislingen ihm selbst, und was aüfseren Einwirkungen und Wechselwirkungen, was andern Menschen, und was dem Weltlauf zukommt. In dieser Hinsicht ist leicht Jedem aus seiner Lebenserfahrung bekannt, dafs der Erfolg seinen guten und frommen Entschliefsungen und Bestrebungen nicht allezeit und nicht immer hauptsachlich wegen aüfserer Umstände gemangelt hat, sondern oft, und leider nicht selten zumeist, wegen seiner eignen innern Unvollkommenheit überhaupt, und wegen der Mangelhaftigkeit seiner Frömmigkeit insbesondre. Durchschauen kann freilich der Mensch nicht einmal sein eignes Herz, geschweige das Herz eines Andern; aber hineinschauen in sein Herz, und in Wahrheit Vieles erkennen, was darin ist, vermag er dennoch; und dafs er mit eignen Kräften zu den äüfsern Erfolgen eigner und fremder frommer Bestrebungen Wesenliches mitwirken kann, ohne welches oft der ganze Erfolg verloren geht das weifs Jeder gewifs; und wenn er sich daher den Fall denkt, dafs durch Ermangelung seines Mitwirkens mit seinem Mitwissen ein guter Erfolg vereitelt worden, so mufs er auch denken, dafs er dann mit Fug seine eigne Frömmigkeit mangelhaft finden und zugeben müfste, dafs die Thatsache des ermangelten Erfolges gegen seine Frömmigkeit allerdings zeuge und beweise. Dafs übrigens die Vollziehung der guten That bis zu Erreichung des 803

Erfolges, und die Herstellung des Erfolges selbst soweit sie möglich, zur Frömmigkeit gehöre, kann Jeder daraus abnehmen, dafs, selbst wenn die Vollziehung oder der Erfolg, oder beide, durch aüfsere Hindernisse unterbleiben mufste, er sich gestehen mufs, dafs er nun ebendefswegen dessen nicht gewifs seyn kann, ob er sich Stärke des frommen Vorsatzes und der frommen Ausdauer genug zutrauen dürfe, dafs er die That vollzogen und den Erfolg herbeigeführt haben würde, wenn ihm nur besiegbare Hindernisse begegnet wären.

„Hieraus", behauptet der Verfasser, „ist schon hinreichend „zu ersehen, dafs, wenn die Frömmigkeit ein Thun sein soll, „ihr Wesen mehr im Antrieb besteht, als im Erfolg, oder in „der aüfseren Erscheinung des Thuns. Jedem Antrieb aber liegt „selbst wieder eine Bestimmtheit des Selbstbewufstseins zum „Grunde, wie wir eben das Gefühl erklärt haben; und wenn wir „einen Antrieb vom andern unterscheiden wollen, an dem was „nicht selbst schon auf irgend eine Weise dem äufsern Thun an„gehört; so müssen wir auf das innerste zurükgehen, und das „ist eben das in Bewegung übergehende Gefühl." Es scheint aber aus den Vordersätzen des Verfassers sich nur zu ergeben, dafs die Wesenheit der Frömmigkeit *zunächst* in dem Antriebe bestehe; zumeist aber besteht [*sie*] vielmehr in der Gesinnung und Richtung des ganzen vernünftigen Wesens, ja des ganzen Menschen auf das Gute, weil es das Göttliche ist, in reinem, freiem, gottergebnem, dem Willen Gottes ähnlichem und mit dem Willen Gottes übereinstimmendem Willen. Diefs finden wir als das Innerste der menschlichen Frömmigkeit, und zwar, wenn wir auf das Innerste zurückgehn; und diese Gesinnung, wenn sie lebendig ist und wirkt, und in individuelle fromme Entschliefsungen und Bestrebungen übergeht, und der Grund der ganzen Bewegung und Wirksamkeit des Geistes, des Gemüthes, und des Willens und der Werkthätigkeit selbst [*wird*], ist das Innerste der Frömmigkeit, nicht irgend ein Gefühl, welches der Verfasser statt dieses Innersten einsetzt. Die fromme Gesinnung aber, und der reingute Wille sind wesenlich auch nach aufsen, und auch mit leiblichen Kräften, werkthätig; wenn daher aus aüfseren Gründen und Umständen der Erfolg fehlt, so dafs die innere That an ihm nicht erscheinen, und die aüfsere That an der Erwirklichung desselben nicht vollzogen werden kann, so kann die Gesinnung und der den aüfseren Erfolg beabsichtigende Wille, sowie auch die der inneren entsprechende und gleiche aüfsere Thätigkeit, reingut und fromm seyn, und diese Güte und Frömmigkeit besteht nichtsdestoweniger in ihrer Würde; aber dann ist dadurch dennoch auch der innern That etwas entzogen worden,

dafs der innere Entschlufs nicht hat aüfserlich vollzogen und ins
Werk gesetzt werden können, als wobei allererst die ganze Stärke
und Ausdauer der frommen Gesinnung, des frommen Willens
und der frommen inneren Thätigkeit sich hätte entwickeln, zur
Wirklichkeit kommen, und bis zu Vollendung des Werks im Er-
folge sich hätte erweisen können; statt dessen nun mit dem aüs- 894
sern Erfolge auch die innere Thätigkeit in ihrer freien Entfaltung
der Art und der Kraft nach gehemmt wurde, welches der Fromme
immer bedauern wird, nicht zwar zumeist um sein selbst, son-
dern um des verhinderten oder unvollendet gebliebenen Guten
und Frommen willen. — Dafs also jedem Antriebe eine Bestim-
mung des Selbstbewufstseyns *mit* zum Grunde liegt, ist offenbar;
keinesweges aber, dafs diese Bestimmung oder Bestimmtheit des
Selbstbewufstseyns der innerste ursprüngliche Grund des Antrie-
bes ist, welcher vielmehr in der Wesenheit Gottes und unter-
geordnet in der ewigen Wesenheit des endlichen Vernunftwesens
ist; und ebensowenig kann gesagt werden, dafs die jedem An-
triebe mit zum Grunde liegende Bestimmung des Selbstbewufst-
seyns ein Gefühl sey. Denn das Gefühl ist von selbständiger
Wesenheit, wie das Bewufstseyn; und schon die innere Selbst-
beobachtung, sowie ewige Gründe, zeigen, dafs einem jeden An-
triebe, nächst einer Bestimmtheit des Selbstbewufstseyns auch
eine Bestimmtheit des Selbstgefühls mit zum Grunde liege. Denn,
dafs auch jedes Gefühl wiederum in das Selbstbewufstseyn auf-
genommen werden kann, sowie auch hinwiederum jedes Selbst-
bewufstseyn in das Gefühl, — Diefs darf uns nicht verleiten,
Beide zu verwechseln und zu vermengen, oder wohl gar eines
von Beiden, oder Beide, mit dem ganzen ungetheilten Selbstinne-
seyn zu verwechseln, welches über Beiden ist und Beide an sich
als seine Grundwesenheiten oder Momente enthält. Daher kön-
nen wir auch nicht darin beistimmen, dafs „das in Bewegung
übergehende Gefühl“ der innerste Unterscheidungsgrund der ver-
schiedenartigen Antriebe sey. Denn, nicht zu gedenken, dafs es
ein vom Verfasser nicht erklärter Ausdruck ist, „dafs das Gefühl
in Bewegung übergehe“, und dafs insbesondere nicht ersehen
werden kann, ob hier von einer Gemüthsbewegung oder von
einer Bewegung des Wollens und der Werkthätigkeit die Rede
ist: zeigt sich vielmehr, dafs die Verschiedenheit der Antriebe
zuinnerst sachlich aus der innern Verschiedenheit des Organismus
der Bestimmung des Menschen und der Menschheit zu erkennen
ist, als wodurch allererst auch die entsprechende Verschiedenheit
der Gefühle bestimmt wird; sowie, dafs in Ansehung des end-
lichen Vernunftwesens selbst, oder subjectiv, das innerste Erst-
wesenliche die fromme Gesinnung und Stimmung des ganzen

Vernunftwesens, nach seinem ungetheilten Selbstinneseyn ist, wie vorhin erklärt wurde. „Ja sehen wir", setzt der Verfasser hinzu, „ein Gefühl wie das, was wir Andacht nennen, ganz allein „ohne ein dazu gehöriges Handeln, so nennen wir diesen Zustand „doch fromm, wir müfsten denn annehmen, dafs es gar kein „dazu gehöriges Handeln gebe, in welchem Falle wir aber auch „sagen werden, das Gefühl selbst sei nicht wahr." Was hierbei die allgemeine Behauptung betrifft, so sind auch wir überzeugt, dafs schon jedes reine, Gottes innige Gefühl, als solches, religiös und fromm ist, wenn es sich auch soeben in aüfserer Handlung und Wirksamkeit und in aüfseren Erfolgen nicht fruchtbar
895 erweist, obgleich es sich auf eine aüfsere Wirksamkeit und auf einen aüfseren Erfolg wesenlich bezieht, indem es zu beiden antreibt. Was aber das angeführte Beispiel betrifft, so müssen wir, der für das Folgende wichtigen Folgerungen wegen, bemerken, dafs nach dem Sprachgebrauche *Andacht* keinesweges blofs oder vorzüglich ein bestimmtes Gefühl bezeichne; denn *Denken*, woher *Andacht* abgeleitet wird, ist, als solches, vielmehr eine auf das Erkennen gerichtete Thätigkeit des Geistes, und setzt selbst allemal schon bestimmtes Erkennen, oder wenigstens Ahnen, im Geiste voraus. Und vom Ursprunge des Wortes abgesehen hat der Zustand, der allgemein Andacht genannt wird, ebenso ursprünglich die göttliche Beschauung oder Beschaulichkeit (Contemplation) zu einem Grundbestandtheile, als das göttliche Gefühl oder die göttliche Stimmung des Gemüthes; — die Andacht besteht ebenso in Sammlung der Gedanken, als der Gefühle, in der gottinnigen Fassung und Haltung so des Geistes als des Gemüthes, indem sich beide gleichformig und harmonisch vereint in Gott vertiefen. Da aber der Verfasser überhaupt in der Religion das Element des Gefühles hervorhebt, das intellectuelle und contemplative Element aber in den Hintergrund stellt, so begegnet ihm diefs auch mit der Andacht, — einer Grundfunction der Religion und der Frömmigkeit, — wider das Zeugnifs der Frommen aller Zeiten, und wider das Gepräge, welches der urgeistige Tiefsinn der deutschen Sprache dem die Sache bezeichnenden Worte eingedrückt hat.

Aus den hier vollständig wiedergegebenen Vordersätzen zieht nun der Verfasser diese Folgerung. — „Von beiden Punkten „kommen wir also darauf zurük, dafs das Wesen der Frömmig„keit im Gefühl ist, und dafs, wiefern auch Wissen und Thun „zur Frömmigkeit gehören, sie sich doch nur verhalten wie der „äufsere Umfang zu dem innern Mittelpunkt und Heerd des Le„bens, indem sowol das Wissen, was zur Frömmigkeit unmittel„bar gehört, nämlich das in der Glaubenslehre dargestellte, als

„auch das Thun, nämlich zunächst alles, was wir unter dem
„Namen Gottesdienst begreifen, ihrem frommen Gehalt nach
„vom Gefühl abhängig sind.“ Soviel wir bei der Bildlichkeit
der Ausdrücke: *Mittelpunkt*, *Umfang*, *Heerd des Lebens*, und bei
der Unbestimmtheit des im Vorigen noch nicht erklärten Begriffes
des Gottesdienstes abnehmen können, soll hiemit im Wesenlichen
behauptet werden, dafs Beides, das Wissen, was zur Frömmig-
keit, das ist zur Religion gehört, und das Thun, welches in
wesenlicher Beziehung zu Gott gethan wird, seinem frommen
Gehalte nach vom Gefühl abhangig seye, oder mit andern Wor-
ten, dafs das religiöse Wissen und Thun Dasjenige, was an ihnen
religiös sey, aus der Wesenheit des Gefühls, und zwar aus der-
jenigen Neigung und Bestimmtheit desselben, welche die Fröm-
migkeit ausmache, entnehme. — Aber Das, was wir über die
Vordersätze des Verfassers bemerkt haben, befugt uns zu der
Behauptung, dafs eine solche Folgerung aus selbigen sich keines-
weges ergebe. Und gestützt auf das im Vorigen Ausgesprochene
machen wir, aus Gründen, die von des Verfassers Vordersätzen
ganz unabhangig sind, und nicht in der polylemmatisch-apago-
gischen Beweisart, sondern gerades Weges einhergehen, indem
sie unmittelbar an und in dem Gegenstande selbst gefunden wer- 896
den, die entgegenstehende Behauptung: dafs Religion überhaupt
und Frömmigkeit insbesondere, sowie sie zunächst im ganzen
Menschen begründet sind, also auch den ganzen Menschen an-
gehen, zuhöchst zwar als ganzes, selbes, ungetheiltes Vernunft-
wesen, dann als ganzes selbstinneseyendes und selbstinniges We-
sen, dann sowohl als erkennendes, als auch als fühlendes und
als wollendes und werkthätiges Wesen; dafs also auch Religion
und Frömmigkeit das ganze innere und äufsere, selbständige und
gesellige Leben des Menschen und der Menschheit angehe, und
zwar jedes Vermögen, jede Thätigkeit, jedes Verhältnifs des Le-
bens zuförderst unmittelbar, dann aber auch Jedes mittelbar durch
Jedes; keinesweges aber zuerst und unmittelbar nur das Gefühl
und alles andre Menschliche erst und allein mittelbar durch das-
selbige. Und als Folgerung hieraus behaupten wir ferner: dafs
die Religiosität des Gefühles überhaupt und insbesondre die
Frömmigkeit des Gefühles ursprünglich ebenso abhangig und zwar
mitbedingt sey von der Erkenntnifs der göttlichen Wahrheit, wel-
che Erkenntnifs eben schon dadurch, dafs sie Gott und das Gött-
liche erkennt, religiös ist, und von dem reinguten einsig zu Gott
und zu dem Göttlich-Guten hin gerichteten Willen, der ebenfalls
als solcher schon unmittelbar göttlich ist, als umgekehrt auch
die religiöse Erkenntnifs und der religiöse Wille mitbedingt sind
durch das religiöse Gefühl. Wir behaupten ferner, dafs das

wechselseitige Abhangigseyn oder vielmehr Mitbedingtseyn des religiösen Erkennens, Empfindens und Wollens in religiöser Hinsicht nicht das Erste ist, sondern vielmehr die wechselseitige Selbständigkeit, das ist die reine Selbwesenheit und Unabhangigkeit aller drei gegeneinander, wonach sie alle drei als selbständige Momente des geistigen Lebens des endlichen Vernunftwesens jedes für sich religiös sind nach ihrer selbständigen Eigenwesenheit; die Erkenntnifs zwar, sofern sie Gott und alles Endliche als in und durch Gott, und in Beziehung zu Gott erkennt; das Gefühl, indem es ursprünglich Gottgefühl ist, und auch alles Endliche nur empfindet, weil und inwiefern es an, in und unter und durch Gott, und der Wesenheit Gottes gemäfs ist; der Wille aber, sofern derselbe in reiner Gesinnung nur nach Gott hin, und nur auf das Gute, weil das göttlich Wesenliche, gerichtet ist. Insonderheit behaupten wir, dafs die religiöse Erkenntnifs ihre Bestätigung als Wahrheit lediglich in sich selbst hat, keineswegs aber solche aus dem Gefühle oder aus dem Willen entlehnt, oder entlehnen kann; sowie auch, dafs der religiöse Wille, als solcher, zwar die religiöse Erkenntnifs für seine Zweckbegriffe und Zweckbilder voraussetzt, aber ebenfalls nach seiner eignen Wesenheit göttlich, also religiös ist, und seine Wesenheit, Kraft und Wirksamkeit nicht aus dem Erkennen, noch aus dem Gefühle, entlehnt, noch durch beide ersetzt werden kann. Und was das Gefühl betrifft, so sind wir ebenso überzeugt, dafs auch das religiöse
897 Gefühl, obschon es auch ein Denken und Erkennen voraussetzt, und selbst wiederum in das Bewufstseyn und in den Willen aufgenommen werden kann, dennoch selbständiger Wesenheit ist, und seine Kraft und Wirksamkeit nicht ursprünglich aus Erkenntnifs und Wollen empfängt. Kurz, wir behaupten, dafs Erkenntnifs, Gefühl und Wille gleicherweise jedes in sich selbst religiös, das ist Gottes inne und innig, Gott ähnlich, und mit Gott vereint seyn können und sollen, und dafs die Religion des ganzen Menschen auch in der selbst religiösen harmonischen Vereinwirkung der religiösen Erkenntnifs, des religiösen Gefühles und des religiösen Wollens zu Einem religiösen, in religiösem Thun und Wirken gebildeten Leben, selbst immer vollendeter, organisch ausgebildet werde in steigender Reinheit, Fülle und Schönheit, auf dafs der Mensch immer mehr ein lebendiges endliches Ebenbild Gottes, und auch in seiner Religiosität und Frömmigkeit Gotte selbst immer ähnlicher werde. — Und in Ansehung Gottes selbst erkennen wir, dafs Gott ursprünglich dem ganzen Menschen auf ewige, und auf zeitlich-individuelle Weise gegenwärtig sey, und dann auch sowohl im Erkennen, als im Empfinden, als auch im Wollen, im Thun und im Leben, und zwar in jedem

dieser Gebiete unmittelbar für sich, und dann auch mittelbar in Jedem durch Jedes, und auch in jeder Vereinigung derselben.

Es ist für die Religiosität, und ebendefshalb für die Vollendung des ganzen Lebens, für Heil und Seligkeit eines jeden Menschen, jedes Menschenvereines und der ganzen Menschheit von innerster Wichtigkeit, dafs die Religiosität in den ganzen Menschen, und dann zunächst in sein ganzes Selbstinneseyn gesetzt werde, und dann erst gleichformig in ein jedes seiner Grundvermögen, in jede seiner Grundthätigkeiten und Grundkräfte, und zwar in Jedes für sich, in Jedes mittelbar durch Jedes, und in jeden Verein derselben, sofern sie alle und jede mit allen und jeden vereint sind und wirken; — keinesweges aber in irgend eines der Grundvermögen des endlichen Vernunftwesens allein oder vorwaltend, und zwar ebensowenig in die Erkenntnifs, als in das Gefühl oder den Willen. Die Rettung des noch nicht religiösen Menschen aus seinem Gottes noch nicht inneseyenden und noch nicht innigen, ungöttlichen Zustande ist wesenlich zunächst dadurch mitbedingt, dafs er zu reiner Erkenntnifs Gottes, durch Lehre, geführt werden kann; und diese Möglichkeit beruht wiederum auf der unmittelbaren Kraft der Wahrheit Gottes, dafs sie, sobald Gott sie dem Menschen offenbart, sich selbst anzeigt, und sich dann auch für Gefühl und Willen geltend macht *), indem sie in ihrem unmittelbaren Einleuchten auch die Kraft enthält, das Gottgefühl und das darin enthaltene organische Ganze aller Gottes würdigen menschlichen Gefühle, insonderheit der
Gottliebe und des Gottvertrauens zu wecken und zu beleben, und 898
dadurch alle Gefühle des Herzens, das sich nun Gott erschlossen und Gott in sich aufgenommen hat, zu reinigen, zu laütern und zu weihen; sowie das Licht der Wahrheit Gottes die Kraft an sich hat, das endliche Vernunftwesen zu erwecken, dafs es die Wahrheit selbst dem Willen als intellectuale Grundlage gebe, die dazu erfordert wird, dafs der Wille in geheiligter, Gott geweihter Freiheit, sich lediglich nach Gott hin und daher lediglich auf die Verwirklichung des Reingöttlichen im Leben, das ist auf die Darlebung des Guten, richte. Daher erscheint uns der in reiner Gotterkenntnifs, in reinem Gottgefühle geheiligte, reine, zu Darlebung des Göttlich-Guten wirksame Wille als die innerste bewegende Kraft des Lebens, — als das Waltende am innersten „Heerde des Lebens“ — keinesweges aber auch der Wille für sich allein, sowenig als das Gefühl für sich allein, welches ohne

*) *Verum index, — et vindex sui.* Schon *Aristoteles* sagt: die Erkenntnifs des wesenhaft Seyenden, und der obersten Principien macht sich selbst Glauben. (Siehe oben 122 N.).

religiöse Erkenntnifs blind und taub, und ohne den geheiligten Willen zügellos und irreleitend ist.

Sowenig kann das endliche wirkliche Gefühl für sich allein und als solches die Grundlage eines frommen und reinsittlichen Wandels abgeben, dafs es vielmehr ohne gründliche Einsicht in das Göttliche und Menschliche und ohne reines Wollen des Guten, an sich selbst für das Gute unwirksam ist, und in sich verderben, verkümmern, und spurlos verglimmen mufs, wenn es nicht mit dem Irrthume und dem verkehrten Willen im Bunde zur verheerenden Gluth sich entzündet, oder doch der richtigen Einsicht und dem aufkeimenden reinen Willen durch seine verderbten Neigungen und Herzensträgheit sogar positiv widerstrebt. Dann müfste der Mensch immer tiefer in Ungöttlichkeit und die Verderbnifs der Unsittlichkeit dahinsinken, schlüge nicht die wahre Erkenntnifs mit ihrer göttlichen, aber dem verderbten Herzen und Gefühle schrecklichen Klarheit ein in das entweihte Gemüth, und zwänge nicht die Wahrheit den Menschen unvermeidlich durch ihre göttliche Macht, den reinsittlichen freien Willen des Guten als seine innerste Würde wider die Antriebe des verderbten Gefühles anzuerkennen, umzukehren, und wieder an das Werk seiner Heiligung zu gehen; nöthigte ihn nicht die Gewalt der Wahrheit alle Gefühle und Neigungen als unwürdig, unsittlich und unheilig zu verwerfen, zu bekämpfen und zu vernichten, welche mit der erkannten göttlichen Wahrheit und mit der Reinheit und Gottähnlichkeit der Gesinnung und des Willens streiten. — Sollte wider diese soeben ausgesprochenen inneren Thatsachen des unvollkommenen menschlichen Lebens eingewandt werden, des Verfassers Behauptung solle nicht vom endlichen, gebrechlichen, irrfähigen Gefühle des Menschen, sondern von der Idee und dem Ideale des menschlichen Gefühles nach seiner göttlichen
899 Vollendung gelten, so erwiedern wir, dafs unsere vorhin aufgestellten, und im Vorigen erklärten Behauptungen ebenfalls ewige Wahrheit aussagen, und von aller Erfahrung des individuellen Lebens, was ihren Grund betrifft, unabhangig sind, und sie daher auch die bleibende Grundlage des individuellen Lebens ausmachen, dessen Erscheinungen insgesammt danach ermessen und beurtheilt werden müssen.

Dafs diese unsre Behauptungen auch mit der Lehre der Bibel, besonders des neuen Testamentes, also mit dem Christenthume, völlig übereinstimmen, wäre leicht zu zeigen. Im neuen Testamente wird gelehrt, dafs das Licht der göttlichen Erkenntnifs zur Liebe Gottes und zum Vertrauen zu Gott, und zum Glauben, zur Freiheit, zu der Gesinnung die nach gottähnlicher Vollkommenheit strebt, zu einem göttlichen Wandel, zum Leben und zur

Seligkeit führt, worin Gott erkannt und angebetet, sein Name geheiliget, das Reich Gottes verwirklicht werde, und der Wille Gottes geschehe. Schon der einsige Ausspruch *Jesu*: „„Ich bin „„das Licht der Welt; wer mir nachfolget, der wird nicht wan„„deln in Finsternifs, sondern wird das Licht des Lebens haben“ “, (Joh. 8, 12), würde zum Beweise hinreichen. — Besonders aber ist es eine der vorwaltenden Eigenthümlichkeiten des Protestantismus, dafs in ihm, echtchristlich, die Lehre und Predigt als das Erstwesenliche zu Gründung und Bekräftigung der Religion und der Frömmigkeit anerkannt und behandelt wird, und nicht das Gefühl, oder Erregung und Ausdruckung des Gefühls, dessen religiöser Werth übrigens dadurch keineswegs verkannt oder zurückgesetzt werden soll. Da der Verfasser eine christliche Dogmatik aufstellt, so wird von ihm mit Fug gefordert, dafs er seine Lehre, dafs das Erstwesenliche der Frömmigkeit, das heifst bei ihm der Religion selbst, im Gefühle liege, mit klaren Aussprüchen der Bibel belege, welches er indefs zu thun unterlassen hat. Das christliche Gebot der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten als zu sich selbst, kann für des Verfassers Behauptung nicht angeführt werden, da diese Liebe als eine Frucht des Evangelium und des darin begründeten Glaubens, mithin als eine innere Folge der Religion, und zugleich als ein Theil derselben überall dargestellt wird *) und erscheint.

Es ist auffallend, dafs der Verfasser, indem er zeigen will, dafs die Frömmigkeit nicht im Thun bestehe, eigenlich vom Thun garnicht redet, sondern lediglich vom Antriebe dazu und vom Erfolge davon. Die Hauptsache aber ist hiebei das Thun selbst, die Thätigkeit im Verlauf ihres Wirkens, als das Mittlere zwischen dem Antrieb und dem Erfolge. Die Thätigkeit aber in ihrem bestimmten Wirken, das ist das Thun, ist religiös und fromm, wenn die Thätigkeit in Beziehung zu Gott ist, wie sie seyn soll, das ist gottinnig, gottähnlich, auf Gottes Wesenheit im Leben, auf das Gute, gerichtet, mit Gottes Thätigkeit übereinstimmig, und zusammenwirkend. Und Diefs gilt von der innern
Thätigkeit des Geistes sowohl als von der aüfseren Thätigkeit des 900
Menschen, sofern die aüfsere leibliche Thätigkeit durch die innere fromme Thätigkeit bestimmt und gerichtet und das treue Gegenbild der inneren ist. Daher denn auch die aüfsere Thätigkeit und das aüfsere Thun fromm sind, wenn sie der innern frommen Thätigkeit und dem innern frommen Thun gemäfs sind, folglich auch

*) Zum Beispiel: Galat. 5, 6; 2 Joh. 6. Vorzüglich aber 2 Petri 1, 5—7; wo die Liebe als der Gipfel der gottinnigen Vollkommenheit dargestellt wird, — als allgemeine Liebe, ἀγαπη (Wesenninnigkeit, s. 1060). — Vergleiche das Sachverzeichnifs unter: *Liebe, Liebinnigkeit, Gottinnigkeit.*

nur auf das äüfserlich darzustellende äüfsere, und auf das äüfserlich zu fördernde innere Gute gerichtet sind. An der innern und äüfsern Thätigkeit aber ist das Erstwesenliche und Entscheidende das freie Wollen in sittlicher Gesinnung, nach dem vom Gefühl unabhangig erkannten Zweckbegriffe, welches Wollen fromm ist, wenn sein Beweggrund Gott und die göttliche Wesenheit des Guten ist; und das dem reinen frommen Willen zunächst Wesenliche der Thätigkeit ist dann ferner, dafs das ganze innere und äüfsere Thun in seinem ganzen Verlaufe bis zu Vollendung des Werkes und der Herstellung des Erfolges sich rein innerhalb des individuell bestimmten Willensentschlusses gemäfs dem Zweckbegriffe erhalte, und dafs dabei auch dem Gefühle kein anderer Einflufs gestattet werde, als erkannt wird, dafs das Gefühl selbst rein und ganz im Göttlich-Guten ist. Sofern nun ein Thun diese beiden Wesenheiten, welche wie die Seele und gleichsam der Kern und das Mark desselben sind, an sich hat, ist es an sich selbst fromm, das ist der Religion gemäfs, und der Mensch selbst in solchem Thun ist fromm. Die Frömmigkeit des Menschen in solchem Thun, und die sachliche Frömmigkeit des Thuns selbst ist mithin ein grundwesenlicher Theil der ganzen Frömmigkeit des Menschen; und es ist daher vollkommen sachrichtig und sprachgemäfs, von frommem Thun und Wirken, von frommen Handlungen, und von frommem Leben und Lebenswandel zu reden.

Um hiervon klar und bestimmt zu reden, ist es nöthig, dafs der doppelte Sinn und Gebrauch des Wortes: *fromm*, wohl unterschieden und vereiniget werde. Einmal nehmlich und zuerst wird *fromm* von dem ganzen Menschen selbst verstanden, und dann auch von ihm sofern er erkennt, empfindet, will, handelt, und lebt, indem eben Diefs zugleich auch die Functionen seiner Frömmigkeit sind. Sodann aber werden diese Functionen auch sachlich an sich selbst fromm genannt, sofern sie an sich betrachtet in Beziehung zu Gott wesenheitgemäfs bestimmt, also Gott ähnlich, mit Gott übereinstimmend, und mit Gott vereint sind. Nur wenn und sofern diese sachliche gottgemäfse Beschaffenheit dieser Functionen stattfindet, ist auch die Frömmigkeit des Menschen selbst in Ansehung ihrer, indem er diese seine Functionen selbst in sich ist, vollendet. Der Verfasser macht diese Unterscheidung nicht, und beobachtet sie nicht, und schon dadurch wird seine vorstehend beurtheilte Argumentation unbestimmt. — Dem deutschen Sprachgebrauche zufolge wird übrigens bei dem Worte: *fromm*, überhaupt an das Gefühl garnicht vorwaltend gedacht *)

*) „„*Fromm* bedeutet 4) Gottesfürchtig, die Lehren der Religion gewissenhaft „„ausübend, alle seine Gedanken und Handlungen auf Gott beziehend, und „„in dieser Gesinnung gegründet, davon zeugend. Ein *frommer* Mensch.

und diesem Sprachgebrauche gemäfs wird Frömmigkeit des Gefühls und überhaupt des Gemüthes und des Herzens nur als ein Theil, und hinsichts der Darstellung der Frömmigkeit im Leben, nur als einer der Anfänge der Frömmigkeit angesehen; und dieser Sprachgebrauch stimmt auch, wie wir gezeigt haben, ganz mit der zu bezeichnenden Sache überein. 901

Ehe wir hierüber den ferneren Vortrag des Verfassers vernehmen, bemerken wir noch, dafs dieselbe apagogische scheinbare Weise, wonach der Verfasser in Ansehung der religiösen Erkenntnifs und des religiösen Thuns verfährt, auch auf das Gefühl angewandt werden könnte, wenn diefs bei dem Vorhandenseyn unmittelbarer Entscheidungsgründe nöthig wäre. Denn wer weifs und beklagt es nicht, dafs auch die unwürdigsten, verwerflichsten, ja mit dem Verfasser zu reden „scheufslichsten“ Gefühle unter den Menschen für fromme Gefühle ausgegeben worden sind; — aus welchem Elend keine Erlösung ist, aufser mittels des Lichtes der Erkenntnifs, und durch den freien Entschlufs des Willens, sich seinem Gefühle rein und allein als solchem, nie ganz zu überlassen, nichts was das Leben angeht allein nach dem Gefühl, als solchem zu entscheiden, vielmehr sich in reiner und klarer Besonnenheit des Geistes zu erhalten, und sein Gefühl im Lichte der göttlichen Wahrheit zu reinigen, zu laütern, und gemäfs der Entscheidung derselben zu gottähnlicher Würde zu erheben.

Da nun aber offenbar ist, dafs Wissen und Denken, Thun und Vollbringen auch als fromm angesehn wird, und jedenfalls

„„Ein frommes Leben führen. Dem Frommen wird kein Gutes mangeln. „„Psalm 84, 12.““ (Aus *Campe's* Wörterbuche). *Luther* hat mehr als funfzig verschiedene hebräische und griechische Wörter mit *fromm* gegeben, durch deren Zusammenstellung man den ganzen Umfang der damaligen Bedeutung des deutschen Wortes: *fromm*, ersehen kann, welcher sich auch noch bis heute im Munde des Volkes erhalten hat. Es bedeutet die Beschaffenheit des ganzen Menschen, wonach er rein im Guten ist; also: Unschuld, sanfte Milde, Güte, liebevollen Sinn, Treue, Rechtschaffenheit, Gottinnigkeit. In vielen Stellen bedeutet es den rein gottinnigen, tugendlichen Lebenswandel. Frömmigkeit wird der Gottlosigkeit und Bosheit entgegengesetzt; Hiob 9, 22; Sprüche Salom. 15, 3; 24, 24; Ezech. 33, 12. Gott selbst wird fromm genannt: *Deuter.* 32, 4; Psalm 25, 8. Die Weisheit „ist fromm.“ *Buch der Weisheit* 1, 6. — Schuldlosigkeit die Niemandem schadet (ἀκακια) heifst Frömmigkeit: Hiob 2, 3; Psalm 7, 9. Frömmigkeit ist mit Treue zusammengestellt: Psalm 101, 6. Fromm ist, wer recht thut: Ezech. 18, 5. — „„Bleibe fromm, und halte dich recht, denn solchem wird es zuletzt wohl„„gehen““, Psalm 37, 37. „„Ich bin der allmächtige Gott, wandele vor „„mir und sey fromm““, Genes. 17, 1. — Es ist zu wünschen, dafs das Wort: *fromm*, diesen ganzen Umfang seiner Bedeutung beibehalte, und auch hinfort nicht darauf beschränkt werde, dem Vorschlage *Schleiermacher's* gemäfs, nur eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls, und zwar nur des Abhangigkeitgefühles von Gott, zu bezeichnen.

902 mit der Frömmigkeit des Gefühls in wesenlicher Beziehung steht, so sucht nun der Verfasser zunächst zu bestimmen was an dem Wissen und an dem Thun fromm ist. Wir lesen hierüber (S. 31) Folgendes. — „Betrachten wir nun aber das Wissen und Thun „im Allgemeinen, so ist zuerst vom Wissen offenbar, dafs jedes „Moment des Erkennens, ohne Unterschied des Gebietes und des „Gegenstandes, von einem Gefühl begleitet ist, welches die Ge„wifsheit des Erkennenden von dieser bestimmten Sache ausdrükt, „dieses aber wird niemand ein frommes nennen, indem es zu„gleich die Neigung des Erkennenden zu dem bestimmten Gegen„stand ausspricht und also von dieser abhängt.“ Hiezu bemerken wir zuerst, dafs die Gewifsheit als solche selbst ein formales Moment der Einsicht ist, nicht aber ein Gefühl, dafs vielmehr die Gewifsheit vom Gefühle, und überhaupt von der Subjectivität und Individualität des Erkennenden ganz unabhangig ist; daher denn auch das durch die Gewifsheit erregte Gefühl, als solches von der Subjectivität und Individualität ursprünglich ebensowenig abhangt; welches sich auch schon dadurch kundgiebt, dafs die Gewifsheit oft ganz anders ausfällt, als es den eben bestehenden Neigungen und vorwaltenden Gefühlen des Herzens gemäfs ist, und dafs das Gemüth dennoch auch unwillkommenen, ja schrecklichen Wahrheiten Beifall geben mufs, und der Rührung durch ihre Wesenheit, Grofsheit und Erhabenheit, nicht widerstehn kann, obschon sie der ganzen Gemüthart und herrschenden Gemüthstimmung rein zuwider sind. Zweitens aber ist nicht abzusehen, wie ein Gefühl defshalb weniger ein frommes seyn soll, weil und sofern es „die Neigung des Erkennenden zu dem bestimmten Gegenstande ausspricht, und also von dieser abhängt“; denn das Gemüth des Frommen ist bewegt von Sehnsucht nach Erkenntnifs Gottes und des Verhältnisses Gottes zu Welt und Menschheit, und eben diese Neigung, die in der Liebe zu Gott gegründet ist und lebt, ist ein wesenliches Moment der Frömmigkeit. Wenn aber der Verfasser einwenden sollte, er rede hier nur von der isolirten Gewifsheit der Erkenntnifs endlicher Dinge, so erwiedern wir, dafs aus dem soeben von uns Gesagten hervorgehe, dafs der Grund, wefshalb das Gefühl, wovon er redet, kein religiöses ist, ebendarin liegt, dafs die Erkenntnifs des isolirten Endlichen in dessen isolirter Gewifsheit nicht die echte und vollwesenliche, noch religiöse Erkenntnifs, und zwar nicht einmal des Endlichen, geschweige Gottes und göttlicher Verhältnisse ist, daher dann freilich das durch die Gewifsheit dieser mangelhaften, nicht religiösen und frommen Erkenntnifs erregte Gefühl auch ein mangelhaftes und nicht religiöses und noch nicht frommes seyn mufs. Woraus eben zugleich sich zeigt, dafs der

Verfasser, wenn er das Verhältniſs der Erkenntniſs zur Frömmigkeit und zum frommen Gefühl erörtern wollte, vielmehr die echte und rechte Erkenntniſs, deren einziger Gegenstand und Inhalt Gott und alles Endliche als in, unter und durch Gott ist, hätte in Erwägung ziehen sollen, als gerade die unvollendete, mangelhafte, noch nicht religiöse und noch nicht fromme Erkenntniſs 903 des isolirten Endlichen. Dann würde er gefunden haben, daſs alle echte Erkenntniſs auch des Endlichen religiös und fromm, und alles echte Denken ein religiöses Thun und Handeln ist.

„Dagegen“, sagt der Verfasser, „giebt es ein anderes Gefühl „der Ueberzeugung, welches gleichmäſsig jeden Wissensakt be„gleiten kann ohne Unterschied des Gegenstandes, indem es vor„nehmlich die Beziehung jedes Erkenntniſskreises auf das Ganze „und auf die höchste Einheit alles Erkennens ausdrükt, und sich „also auf die höchste und allgemeinste Ordnung und Zusammen„stimmung bezieht, und dies wird man sich nicht weigern, ein „frommes zu nennen.“ — Deſs weigern auch wir uns nicht, ob uns gleich des Verfassers Schilderung des Grundes dieses Gefühls nicht genüget. Denn damit auch dieses Gefühl der Gewiſsheit ein religiöses und frommes im ganzen und vollendeten Sinne sey, ist es nicht genug, daſs jeder Erkenntniſskreis bezogen werde *auf* das Ganze und *auf* die höchste Einheit alles Erkennens und auf die höchste und allgemeinste Ordnung und Zusammenstimmung; — vielmehr achten wir dieſs nur als einen Keim der Religiosität des durch die Erkenntniſs angeregten Gefühles. Sondern die Religiosität dieses Gefühls ist vielmehr darin begründet, daſs zuerst Gott selbst erkannt und anerkannt werde, und dann Alles als an oder als in und durch Gott, endlich auch Alles und Jedes, daſs und wie es unter sich, in, mit und durch Gott organisch einander entspricht, und unter sich und mit Gott wesenhaft vereint ist. Nur so ist Erkenntniſs als Ein Ganzes, als allbefassende, allvereinende Einheit, (als Totalität,) möglich; und gerade als dieses Eine, selbe Ganze ist die Erkenntniſs der Gegenstand und Inhalt der Philosophie, die zwar der Verfasser nur Weltweisheit benennt, die aber ihrer Wesenheit und Wahrheit nach vielmehr Gottweisheit, das ist die als Wissenschaft gestaltete Gotterkenntniſs selbst ist. Wer es nun weiter einsieht, daſs alle isolirte Gewiſsheit der Erkenntniſs des Endlichen, wie die vom eignen Ich, von anderen Ich, von der äuſseren Sinnenwelt, und vom Verhältniſs derselben zu einander, eben noch nicht die echte wahre und ganze Gewiſsheit auch von diesen endlichen Dingen, als solchen, ist; — daſs vielmehr auch jede Gewiſsheit der Erkenntniſs des Endlichen erst vollendet sey, wenn sie in, mit und durch die Gewiſsheit der Erkenntniſs von Gott ist und besteht: Der wird

auch einsehen, daſs auch dasjenige Gefühl, welches von der echten, ganzen und wahrhaften und ebendeſshalb auch *religiösen* Erkenntniſs, ja schon von der reinen Ahnung dieser Erkenntniſs endlicher Dinge erregt und unterhalten wird, nothwendig ein wahrhaft religiöses und frommes ist.

Bevor wir aber dem Verfasser weiter folgen, mögen hier zwei Lehren erklärt werden, welche dienen, unsere Ueberzeugung deutlicher und mit der des Verfassers der Glaubenslehre vergleichbarer zu machen. — Der Verfasser betrachtet von den durch Er-
904 kenntniſs geweckten und belebten Gefühlen vornehmlich nur das Gefühl der Gewiſsheit; aber die Erkenntniſs ruft auch noch andere und zwar nähere praktische Gefühle hervor, die ebenfalls religiös sind und zu andern Theilen und Lebenserweisen der Religion in inniger Beziehung stehn, sobald sowohl Gott selbst und das Endliche im Verhältnisse zu Gott erkannt ist, als auch das Praktische in Geist und Gemüth als das Göttliche im Leben des Menschen, als eben die Aufgabe, das göttliche Ebenbild in uns, und soviel wir vermögen, auch auſser uns an anderen endlichen Wesen, wirklich zu machen, ergriffen wird. Dahin gehört zuerst das Gefühl der ewigen Wesenheit des Wahren als einer Wesenheit Gottes selbst, und dann das Gefühl, welches durch die Anerkenntniſs geweckt wird, daſs die Darlebung des göttlich Wahren, das ist der erkannten Wesenheit Gottes, die einsige Aufgabe des Lebens Gottes selbst, und auch des endlichen Lebens jedes endlichen Vernunftwesens ist; welches Gefühl der unbedingten Achtung dieses Einen Lebenszweckes dann auch ausschlägt in reine Neigung und in das Gefühl der Kraft, für die Darlebung des göttlich Wahren, das ist der erkannten Wesenheit Gottes als für das Gute sich ganz und einsig zu bestimmen in Geist und Gemüth, in Gedanken, Gefühlen, in Worten und Werken. Dieses Gefühl der unbedingten und der ewigen göttlichen Wesenheit der Wahrheit gehet aber den Inhalt der Erkenntniſs, nicht bloſs die Form derselben, vielweniger bloſs die Form der Gewiſsheit an; es ist selbst wesenhaft, substantiell und von höherer Art als das an ihm mitenthaltene Gefühl der Gewiſsheit. Der Einwand, daſs das Gefühl der Gewiſsheit doch höher seyn müsse als das Gefühl der Wesenheit der Wahrheit, weil ja dieses ohne ersteres nicht möglich seye, ist nur scheinbar; denn daſs die Gewiſsheit untrennbar an der vollendeten Erkenntniſs jeder Wahrheit seye, wird nicht geleugnet, sondern nur behauptet, daſs Gewiſsheit sich zur Wahrheit wie Form zu dem Wesenlichen verhalte, dessen Form sie ist. Auch zeigt sich, daſs der bloſse Gedanke wesenlicher Wahrheit, noch bevor die vollendete Einsicht auch die volle Gewiſsheit und Anerkenntniſs an sich hat, schon das Ge-

müth zu Achtung und Bewunderung, zu Freude und Lust, ja zu Furcht und Schrecken bewegt, sobald nur die Wahrheit des noch unvollkommen Gedachten als möglich erscheint, — noch ehe dieser Zustand des Erkennens zur Ahnung der Wahrheit gesteigert ist, welche Ueberzeugung an sich hat. Und schon hierin zeigt sich die ewige Macht der wesenhaften Wahrheit auch bevor sie im schauenden Geiste mit ihrer sachlichen Vollendung und Vollwesenheit die Form der vollen Gewifsheit annimmt. — Zu den durch die Form der Erkenntnifs begründeten, mithin nur an dem ganzen Wahrheitgefühle mitenthaltenen besonderen Gefühlen gehören auch jene, welche durch die sachliche, objective, Form 905
der Erkenntnifs erweckt werden; vornehmlich durch die Gottähnlichkeit der Form der Erkenntnifs, durch die Schönheit der Wahrheit, und durch die organische Beschaffenheit der Erkenntnifs; — nur aber auf dieses letztere objectiv-formale Gefühl scheint unser Verfasser hier hingesehen zu haben. — Wenn demnach das Fromme in dem durch die Erkenntnifs angeregten Gefühle nachgewiesen werden soll, so ist das ganze und gesammte Wahrheitgefühl zuerst, und dann untergeordneterweise auch das durch die Form der Wahrheit erregte Gefühl nach seiner erklärten inneren Verschiedenheit in Betrachtung zu nehmen.

Zweitens, da wir die Idee der Religion als Ein, selbes Ganzes, mithin nicht lediglich oder vorwaltend vonseiten des Gefühles erkennen und fassen, so mufs uns auch das Religiöse und Fromme der Erkenntnifs nach seiner Einen, selben und ganzen Wesenheit unmittelbar in der Idee der Religion selbst erscheinen, und nicht erst als mittelbar, und als blofs in der Wirkung, welche das Erkennen auf das Gefühlvermögen und in selbigem ausübt und unterhält, als welche allerdings auch ein religiöser Erweis der religiösen Erkenntnifs ist. Zuförderst also ist in dieser Hinsicht anzuerkennen, dafs das echte Erkennen an und für sich selbst religiös, und zwar ein selbwesenlicher Theil der Religion, als der Vereinwesenheit alles Endlichen mit Gott, ist; und zwar sowohl sachlich oder objectiv betrachtet, sofern die Erkenntnifs Wahrheit ist, als auch in Ansehung des Erkennenden oder subjectiv angesehen. Denn da die Wahrheit für Gott selbst, als für das unendlich erkennende Wesen, und für alle endliche, endlich erkennende Wesen, die erkannte Wesenheit Gottes ist, so ist die Erkenntnifs sachlich angesehen die Wesenheit Gottes selbst für Gott selbst. Und in Ansehung des erkennenden Wesens, oder subjectiv betrachtet, ist die Selbsterkenntnifs Gottes die göttliche Grundwesenheit, wonach Gott als erkanntes Wesen mit Sich selbst einig und vereint ist als mit dem erkennenden Wesen; und insofern die unendliche Erkenntnifs Gottes auch das Eine unend-

liche Leben umfafst, und die intellectuelle Grundlage der unend-
lichen zeitlichen Wirksamkeit Gottes ist, so ist die Erkenntnifs,
worin Gott das Eine Leben und alles Individuelle in selbigem
als Individuelles, und als im Verhältnifs zu dem Ewigen, Ur-
wesenlichen und Unbedingten erkennt, eine ewige, heilige Hand-
lung Gottes. Sehen wir aber im Lichte dieser Anerkenntnisse
das Erkennen des endlichen Geistes an, so ist auch dieses seiner
Wesenheit und dem Ziele seiner Vollendung nach ein Wesentheil
seiner Religion, das ist seiner Gottinnigkeit, Gottähnlichkeit und
Gottvereintheit. Denn schon indem Gott geahnet, vollkommen
aber indem in Wissenschaft Gott und alles Endliche an, und in
und unter, und durch Gott erkannt wird, ist Gott dem endlichen
Geiste wesenhaft gegenwärtig und mit ihm eben in dem Verhält-
nisse, welches Erkennen heifst, wesenhaft vereint; — die Wis-
senschaft *ist* der Wesenheit nach intellectuelle Vereinigung mit
906 Gott selbst in dem Verhältnisse des Erkennens, worin das end-
liche Vernunftwesen Gott ähnlich, und dann selbst wiederum mit
Gott vereint ist. Dieser innerst religiöse Charakter der wahren
Erkenntnifs leuchtet noch mehr ein, wenn eingesehen ist, dafs
der endliche Geist aus eigner Wesenheit und Kraft nicht die
Ahnung, geschweige die Erkenntnifs Gottes haben, empfangen,
erhalten und ausbilden kann, sondern dafs alle Erkenntnifs Got-
tes, und aller Wesen als in, unter und durch Gott, deren ein
endlicher Geist fähig ist, dem Erstwesenlichen nach selbst eine
ewige Wirkung Gottes als ewiger Ursache an und in den end-
lichen Geistern ist, wobei dann die endlichen Wesen als erken-
nende Wesen untergeordnet-wesenlich, aber unerlafslich, mit-
wirken im Denken. — Sehen wir aber ferner eben auf diese freie
selbstthätige Mitwirkung des endlichen Geistes zu seiner Erkennt-
nifs Gottes und aller Wesen als in, unter und durch Gott, wel-
che in ihrer höchsten Wirksamkeit als Wissenschaftforschung und
Wissenschaftbildung erscheint, so erweist der endliche Geist eben
auch in dieser seiner untergeordneten, aber doch wesenlich mit-
wirkenden Thätigkeit seine ewige Gottähnlichkeit, sowohl nach
dieser Eigenschaft, als auch darin, dafs er, was die Erkenntnifs
betrifft, einsig und ganz bestrebt ist, Gott und alle Wesen als in,
unter und durch Gott zu erkennen. Und so ist der nach gött-
licher Erkenntnifs strebende Geist eben auch darin göttlichen,
religiösen, frommen Sinnes; er ist darin gottinnig, gottähnlich
und mit Gott in Erkenntnifs der Wahrheit vereint. Also ist Er-
forschung und Bildung der Wissenschaft eine gottähnliche, hei-
lige Handlung; sie ist Eine stetige Anbetung und Verehrung
Gottes, ein steter innerlicher Gottesdienst im Geist und in der
Wahrheit; und zwar Dieses an und für sich selbst, ohne dafs

das Religiöse dabei dem Gefühl oder dem Willen verdankt wird,
obschon die Aufnahme der göttlichen Wahrheit in Gefühl und
Willen ebenfalls eine grundwesenliche religiöse Handlung ist,
sowie von der andern Seite auch das religiöse Gefühl und der
religiöse Wille als ein Gegenstand religiösen Denkens und Er-
kennens anerkannt wird.

Somit wird aber nicht behauptet, dafs Erforschung und Ge-
staltung der Wahrheit als Wissenschaft die Eine, selbe, ganze
Religion und Gottesdienst ist; sondern nur, dafs sie einer der
grundwesenlichen Theile Beider ist, als das reingeistige, intel-
lectuale Element, ohne welches weder Religion des Gefühles,
noch des Willens, Thuns und Lebens für den Menschen und die
Menschheit möglich ist. Ebendefshalb aber, und schon weil der
Mensch nur in Gesellschaft auch in göttlicher Erkenntnifs voll-
endet werden kann, ist auch das Lehren göttlicher Erkenntnifs,
zuhöchst das Lehren der gottinnigen, gotterkennenden Wissen-
schaft ein wahrhaft religiöses und frommes, weil ein wahrhaft
gottinniges, und mit Gott vereinendes, also heiliges und heiligen- 907
des Geschäft; ja, wenn unter dem Priester der Diener der Reli-
gion verstanden wird, so ist das Lehren der göttlichen Wahrheit
als Ahnung, oder als Wissenschaft ein wahrhaft priesterliches
Amt. — Das Lehren der göttlichen Erkenntnifs nach allen Stufen
derselben durch Einselmenschen, und durch alle Gesellschaften
der Menschheit ist selbst geistige Heiligung des Menschen als
erkennenden und denkenden Wesens, und ein wesenlicher Theil
seiner gesammten Heiligung, zugleich eine wesenliche Bedingung
der Heiligung seines Gemüthes, seines Willens, Wirkens und
ganzen Lebens; — das Lehren der göttlichen Wahrheit durch den
Menschen an den Menschen ist selbst ein innerer untergeordneter
Theil der ewigen, alle endliche Geister und alle Himmel umfas-
senden Ordnung des Heils, wonach Gott alle endliche Geister zu
Sich zieht, zu Sich hinleitet, und in seine Seligkeit aufnimmt,
und das Leben aller endlichen Geister in gottinniger und gott-
ähnlicher Freiheit ihres Willens zur Aehnlichkeit und zu Ver-
einigung mit Ihm, dem Lebendigen, erzieht und vollendet. Und
zwar ist dieses Lehren der göttlichen Wahrheit durch Menschen
an Menschen nicht ein Theil der eignen unmittelbaren Wirksam-
keit Gottes als Urwesens für diese ewige Ordnung des Heils, son-
dern nur ein Theil derjenigen Mitwirksamkeit der endlichen Gei-
ster selbst zu dem von Gott ihnen bereiteten Heile, welche Gott
in ihnen auf ewige Weise verursacht hat, damit sie der indivi-
duellen Offenbarung und Leitung Gottes empfänglich seyen, und
auf dafs auch an ihnen der unendliche göttliche Lebenszweck, mit
Gottes Hülfe, in Erfüllung gehe.

Wir haben diese beiden Grundlehren der Religionsphilosophie hier lediglich in der vorerwähnten Absicht ausgesprochen; nicht als wenn wir meinten, durch ihren Inhalt nur Solches zu sagen, worin der Verfasser der christlichen Glaubenslehre mit uns nicht übereinstimmte. — Wohl aber ist klar, daſs schon, Wer auch nur diese Wahrheiten anerkennt, die Wesenheit der Religion nicht als bloſse Frömmigkeit des Gefühls bestimmen kann und darf, noch auch annehmen, daſs das Religiöse oder Fromme zu der Erkenntniſs, zu dem Wollen, Thun und Leben, lediglich vonseiten des Gefühls und durch die Kraft desselben hinzukomme. Eben vor dieser Einseitigkeit der Erfassung der Religion zu bewahren ist die Absicht der Darstellung der vorstehenden beiden Lehrsätze, der Beurtheilung der Einleitung in die christliche Dogmatik, und dieser kritischen Beiträge zur Religionsphilosophie überhaupt.

Vernehmen wir nun des Verfassers Erklärung darüber, inwiefern dem Thun ein Frommes mittels des Gefühles zukomme. Auch hinsichts des Thuns gedenkt er einer doppelten Beziehung des Gefühles auf dasselbe, und zwar der ersten davon in folgenden Worten. — „Was zweitens das Thun betrifft, so kann man „wol zugeben, daſs jedes bestimmte besondere Thun aus einem
908 „auf dessen Gebiet sich besonders beziehenden Gefühl hervorgeht, „welches, wenn es ungetrübt wirkt, die Rechtschaffenheit dieses „Thuns hervorbringt, ohne dazu der Frömmigkeit zu bedürfen, „so das Familiengefühl, das Standesgefühl, das Vaterlandsgefühl, „ja die allgemeine Menschenliebe; und nur sofern man annimmt, „daſs den möglichen Trübungen dieser Gefühle durch Eitelkeit „und Selbstsucht am besten die frommen Erregungen entgegen„wirken, kann man sagen, daſs auch die Rechtschaffenheit auf „der Frömmigkeit beruhe." Wenn und sofern nun wiederum ein Thun auf besonderen, untergeordneten Lebengebieten, wie die vom Verfasser genannten der Familie, des Standes, des Vaterlandes und der Menschheit sind, zuförderst als isolirt und ohne ihre Beziehung zu der ganzen Lebenaufgabe des endlichen Vernunftwesens und ohne ihre höchste, grundwesenliche Beziehung zu Gott, und zu dem Einen Leben Gottes, betrachtet wird, mag allerdings zugegeben werden, daſs demselben Frömmigkeit noch nicht zukommt; keinesweges aber dieſs, daſs auch solches isolirtes, vereinseltes Thun bloſs und ganz aus dem auf dessen Gebiet sich besonders beziehenden Gefühl hervorgehe, denn dazu wirkt auch der Gedanke mit und der Begriff von diesem Lebengebiete, bis zu welchem der Mensch auf verschiedenen Stufen der Bildung gelangt ist, ja sogar die Meinung, und auſserdem die gesellschaftliche Anlehrung und Gewöhnung. Was aber der Verfasser unter

der ungetrübten Wirksamkeit solcher Gefühle eigenlich versteht,
kann aus dem Zusammenhange nicht klar genug ersehn werden;
denn das Bild des Klar- und Hell-Seyns und des Getrübtseyns
scheint noch mehr von intellectualen Zuständen des Erkennens
und Denkens als von gemüthlichen Zuständen der Neigung und
des Gefühls gelten zu können. Sollte vom Verfasser gemeint seyn,
dafs diese Gefühle getrübt werden durch irrige Begriffe, Ansich-
ten und Meinungen von diesen Lebengebieten, so würde das da-
durch bestimmte Thun, wider seine Behauptung, nicht durch das
Gefühl bestimmt. Ist aber unter dieser Trübung die Störung zu
verstehen, welche diese Gefühle durch andre ihnen entgegen-
gesetzte Gefühle erfahren, — wie es gemeint zu werden scheint,
da ausdrucklich Eitelkeit und Selbstsucht erwähnt werden: so ist
dann zu bemerken, dafs die Verderbnifs dieser Gefühle selbst,
sowie die Verderbnifs der sie verderbenden Gefühle, z. B. der
Eitelkeit und Selbstsucht, weiter veranlafst sind durch irrige An-
sichten und Meinungen, und aufserdem durch schlechte Angewöh-
nung; sowie auch, dafs jene gesellschaftlichen Gefühle der Fa-
milie, des Standes, des Vaterlandes und der Menschheit gar leicht
in sich selbst verderben können, mit oder ohne Zuthat der eignen
persönlichen Eitelkeit und Selbstsucht, indem selbige gar leicht
und oft, und leider bei den meisten Menschen nichts weiter sind, 909
als selbst eine gesteigerte Eitelkeit und Selbstsucht in höherer
Potenz. Was aber die dem noch nicht durch frommes Gefühl
bestimmten Thun auf den gesellschaftlichen Lebengebieten zu-
gestandene Rechtschaffenheit betrifft, so ist es damit, nach unsrer
Ueberzeugung ohne Gotterkenntnifs oder wenigstens Gottahnung,
ohne Gottesgefühl und überhaupt ohne Gottinnigkeit überall mifs-
lich und schlecht bestellt; indem ein jedes solche Thun, das ohne
Gottinnigkeit ist, zumal in einer noch nicht zur Lebenreife ge-
diehenen Menschheit, der Eitelkeit und Selbstsucht, und andern
Uebeln, unvermeidlich anheimfällt. Am mifslichsten aber steht es
dann um die Rechtschaffenheit solches nicht gottinnigen Thuns,
wenn und sofern dieses durch das blofse Gefühl bestimmt seyn
soll, welches ohne die rechte Einsicht und Erkenntnifs dieser
Lebengebiete als in und durch Gott, und ohne die Selbstbeherr-
schung des reinen Willens blind und taub ist. Wenn endlich der
Verfasser sagt, dafs *nur*, sofern man annimmt, dafs den Trübun-
gen dieser Gefühle am besten die frommen Erregungen entgegen-
wirken, gesagt werden könne, dafs auch die Rechtschaffenheit auf
der Frömmigkeit beruhe: so erscheint diefs ausschliefsende Nur
grundirrig. Denn der Verfasser versteht unter Frömmigkeit nur
eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls; aber die Religion
und Religiosität überhaupt, und die Frömmigkeit insbesondre,

bestehn, wie wir gezeigt haben (im Nahevorigen, und in den im Sachverzeichnifs unter: *Religion*, *Religiosität*, *Frömmigkeit*, zu findenden Stellen), nicht blofs oder erstwesenlich im Gefühle: mithin erstreckt sich auch das Gebiet Beider, und die Wirksamkeit Beider, auf alles Thun, auf das des Einselmenschen für sich und in Gesellschaft, und auf das Thun aller Gesellschaften in der Menschheit, und zwar zuförderst unmittelbar, und dann auch mittelbar durch alle andere Gebiete und Functionen des Lebens, also allerdings auch durch das Gefühl, sowie durch das Erkennen und Wollen, hindurch. Ferner ist der Einflufs der Religion und der Frömmigkeit auf das Thun überhaupt und auf alles gesellschaftliche Thun insbesondre nicht blofs verneinig, nicht blofs dasselbe gegen Verderbnifs durch Eitelkeit und Selbstsucht verwahrend und daraus erlösend, sondern ursprünglich, und zwar unmittelbar bejahig und grundbestimmend (positiv und affirmativ, und constitutiv), auch erhebend und heiligend. Denn das Thun wird insgesammt durch die Erkenntnifs und das Gefühl Gottes, und durch den lediglich nach Gott hin, auf das Göttlich-Gute, gerichteten Willen, entscheidend und zwar bejahend bestimmt: da die Ideen des Menschen, der Familie, des Standes, des Vatervolkes, der Menschheit, sowie auch aller andern hier nicht erwähnten gesellschaftlichen Personen und Lebengebiete nur rein und ganz erkannt werden können, wenn sie in Gott, als dem Princip, und zunächst in der Idee des Einen Lebens erkannt sind; da ferner die Achtung, die Zuneigung und Liebe zu diesen Personen in der Menschheit nur die reine und ganze seyn kann,
910 wenn und sofern diese Gefühle in, unter und durch das Eine, selbe, ganze Gottgefühl, und in Ehrfurcht, Innigkeit und Liebe zu Gott geweckt und belebt sind; und da auch der Wille, welcher das besondere und alles gesellschaftliche Thun des Einselnen bestimmt, nur der rein und ganz gute Wille seyn kann, wenn derselbe als innerer untergeordneter Theil des Einen reinguten Willens des Einen Guten, das ist der in der Zeit darzulebenden Wesenheit Gottes selbst, gewollt wird. Wie ohne diese dreifache Einwirkung der Religion auf das Thun Rechtschaffenheit irgend eines besonderen oder gesellschaftlichen Thuns möglich seyn soll, ist nicht abzusehen, wenn man nicht den Verlauf des sich selbst überlassenen geistlichen und natürlichen Triebes im selbständigen, und nach geselligem Leben schon Rechtschaffenheit nennen will, — wofür indefs selbst die Benennung der Unschuld noch zu viel seyn dürfte. Nach unsrer innigen Ueberzeugung ist aufserhalb der Religion bewufste, reine, ganze Rechtschaffenheit des innern und aüfseren Thuns unmöglich. Es können freilich die ewigen Gründe dieser Behauptung hier nicht im wissenschaftlichen Zusammen-

hange dargelegt werden; indefs dürfen wir uns aufser den vorstehend angeführten Gründen auch auf die Geschichte des eignen Geistes und Herzens eines Jeden, und auf die Geschichte der Völker und der Menschheit berufen, wonach auch alle gesellschaftliche Verhältnisse der Menschen auf dem echten und rechten Grunde, und in der echten und rechten Gestalt überall erst mit der gesellschaftlichen Religion entstehn, und der jedesmaligen Stufe der Entfaltung der Religion angemessen und verhaltgleich (proportional) sich zeigen.

Die zweite Beziehung des Gefühles zum Thun spricht der Verfasser also aus: „Jedes besondre Handeln aber kann aufser„dem begleitet sein von einem andern Gefühl, der Beziehung „nämlich seines bestimmten Gebietes auf die Allheit des Han„delns und auf dessen höchste Einheit; und dieses, welches da„her die Beziehung des Menschen als Handelnden auf jene all„gemeine Ordnung und Zusammenstimmung ausdrükt, wird man „sich ebenfalls nicht weigern, als das Fromme anzuerkennen.“ — Allerdings erkennen auch wir dieses Gefühl als ein Frommes an, nicht aber als das ganze fromme Gefühl auf dem Gebiete des Thuns. Denn Inneseyn der blofsen Allheit und des Zusammenhanges und der Ordnung alles Dessen, was in der Allheit befafst wird, ist auch auf diesem Gebiete, wie überhaupt, nicht das Höchste und Ganze, weil nicht das ursprünglich Eine, Selbe und Ganze, welches sowohl vor und über seiner Allheit, als auch diese seine Allheit, als endlich auch seine Einheit als des Urwesenlichen mit seiner Allheit oder Totalität, ist. — Da vielmehr das Eine, selbe, ganze Gefühl das Gefühl Gottes ist, so ist mithin auch das Eine, selbe, ganze fromme Gefühl in Ansehung des Lebens und jedes Thuns auf jedem Gebiete des Lebens, das Gefühl, welches die Idee des Lebens Gottes in uns erweckt und unterhält; und darin erst untergeordnet enthalten ist auch das Gefühl, dafs auch alles Endliche überhaupt in, unter und durch 911
Gott ist und lebt. Daher kann das vom Verfasser beschriebene Gefühl nicht ein religiöses und frommes im ganzen, ungetheilten Sinne dieser Wörter genannt werden: denn also kann nur genannt werden, Was und sofern es als in der Einen, selben, ganzen Wesenheit Gottes stehend, erkannt, gefühlt, gewollt und gethan wird; Was aber diese Weihe der Einheit in Gott und mit Gott noch nicht empfangen, das kann zwar in untergeordneter Hinsicht theilweis weseninnig, und wesenvereint, wohl auch, wenn es sich auf eine der Grundwesenheiten Gottes bezieht, wie das beschriebene Gefühl, in einer Hinsicht religiös und fromm seyn, nicht aber im höchsten und ganzen Sinne.

„Hieraus also“, sagt nun der Verfasser weiter, „erhellt,

„wie das fromme Gefühl mit dem Wissen und Thun zusammen „sein kann, beide begleitend. Denn obgleich aus der höchsten „Erregtheit des frommen Gefühls keinerlei Handeln unmittelbar „hervorgeht, noch auch ein Wissen, weil nämlich jene Erregtheit „ein Zustand der vollkommnen Befriedigung ist, und sich die „Seele darin gegen alle besonderen Gebiete des Handelns gleich„mäſsig verhält: so wird sich doch das fromme Gefühl, einmal „erregt, durch jedes sonsther aufgegebne Wissen und Handeln „fortsezen und es sich aneignen, so daſs es in allem sein kann „auf begleitende Weise.“ Die Wahrheit des Vordersatzes ist aus dem Vorhergehenden nicht zu ersehen; indeſs sind auch wir davon überzeugt, daſs im Erstwesenlichen das religiöse Gefühl sich gegen jede Sphäre des Handelns gleichmäſsig erweise, wenn nur damit nicht behauptet werden soll, daſs sich nicht das religiöse Gefühl in dieser Gleichmäſsigkeit, und zwar so daſs selbige dabei besteht, im Verhältnisse zu den verschiedenen höheren und niederen, weiteren und engeren, reicheren und einfacheren Gebieten des Thuns auch sehr verschiedenartig weitergestalte. Auch begleitet wechselseitig das Wissen und Handeln überhaupt und das religiöse insbesondere ebenso das Gefühl überhaupt und das religiöse insbesondere, als Beides selbst vom Gefühle begleitet wird. Daſs aber durch dieses wechselseitige Begleiten das Religiöse und Fromme nicht wechselseitig mitgetheilt wird, sondern nur nebeneinander besteht, ist offenbar. Der Verfasser giebt zwar noch eine innigere Verbindung des Wissens und Thuns mit dem frommen Gefühle an in folgenden Worten: „Ein besonderes auf die „Frömmigkeit sich beziehendes Wissen und Thun aber entstehn „nur, jenes indem sich die betrachtende Thätigkeit auf die from„men Erregungen wendet, dieses, indem sie in das gesellige We„sen des Menschen aufgenommen werden, um sich gegenseitig „mitzutheilen und zu übertragen.“ — Aber zuförderst scheint hierbei übersehn zu werden, daſs ebenso auch das religiöse Wissen und das religiöse Thun sich auf das fromme Gefühl wendet, sowie auch das „gesellige Wesen des Menschen“ überhaupt und das religiöse insbesondre auf das religiöse Gefühl des Ein-
912 selnen. Und was noch wichtiger ist: Wissen, Gefühl und Handeln sind überhaupt jedes durch jedes wechselseits theilweis bedingt; insbesondere aber bedingen sich das religiöse Wissen, Gefühl und Handeln wechselseits; und es ist erst noch zu untersuchen, ob sie sich, in Ansehung der endlichen Vernunftwesen und unseres weltbeschränkten Erdlebenstandes, alle drei zu einander auf völlig gleiche Weise verhalten oder vielmehr auf ungleiche. Wenigstens findet bei dem religiösen Gefühle, als solchem, ein ganz eigenthümliches Verhältniſs der Bedingtheit statt,

worauf wir in diesen Beiträgen mehrmals hinweisen *): wonach die übersinnliche Erkenntnifs Gottes und des Verhältnisses Gottes zur Welt und zur Menschheit, welche selbst von dem Gefühle garnicht abhangt, und dasselbe in keiner Beziehung voraussetzt, die unerlafsliche Bedingung des religiösen Gefühles ist, das ist des Gottgefühles und aller darin enthaltenen besonderen Gefühle, ohne welche Erkenntnifs das religiöse Gefühl niemals und nirgends im Menschen erwacht, lebendig und wirksam wird, wodurch als durch seine nächstwesenliche untere Bedingung im Menschen es aber in jedem Denkenden geweckt, belebt, und bekräftiget werden kann. **) Endlich ist hier zu bemerken, dafs der Verfasser, da er die Religiosität oder Frömmigkeit blofs in das Gefühl setzt, auch nur religiöse Gefühle „in das gesellige Wesen des Menschen“ einwirken läfst; wodurch die einseitige Ansicht der Religionvereine entsteht, als seyen sie ursprünglich blofs und zumeist aus dem religiösen Gefühle hervorgegangen, und bestimmt, Dasjenige, was der Verfasser fromme Erregungen, oder Aufregungen nennt, sich einander mitzutheilen, und in einander zu übertragen. Wenn dagegen die ganze Wesenheit der Religion im Auge erhalten wird, wie sie den ganzen Menschen angeht, und dann alle seine Vermögen, Thätigkeiten und Kräfte, sein Erkennen, Empfinden, Wollen und Thun, jedes davon ursprünglich, unmittelbar und selbständig, und dann auch alle gleichformig, und alle als mit allen vereinte, im ganzen Gebiete des einselnen und des gesellschaftlichen Lebens, somit also das ganze Leben des Einselmenschen und der Gesellschaft, ja der ganzen Menschheit durchdringt und durchwirkt: so mufs auch die Aufgabe des Religionvereines also gefafst werden, dafs sich die Glieder desselben wie in Einen höheren, ganzen, religiösen Menschen in und zu Einem
vollwesenlichen, vollständigen religiösen Leben, in und für religiöse 913
Erkenntnifs, religiöses Gefühl, religiösen Willen, religiöses Thun, und religiöse Werke und Erfolge gesellschaftlich vereinen ***);

*) Unter andern: 41, 161, 171, 192, 227, 229, 483, 484, 557, 605, 840, 936, 938, 963 f.

**) Hiemit wird aber nicht geleugnet, dafs Gott auch unmittelbar auf das Gefühl des religiösen Menschen einwirke. (Siehe zuvor 285 f., 876).

***) Dieses habe ich im Zusammenhange des Organismus der menschlichen Geselligkeit dargethan in der Schrift: *Urbild der Menschheit*, in der Abhandlung vom Gottinnigkeitbunde (S. 305 — 321); dann im *Tagblatte des Menschheitlebens*, No. 3, in der kurzen Darstellung der Religion und des Religionvereines; dann in der Abhandlung: *Eine* Gottinnigkeit und Ein Gottinnigkeitbund auf Erden (No. 50 — 52); ferner in meinem masonischen Lehrfragstücke (Kunsturkunden, zweite Ausgabe, I. B. 1. Abth. XCIII ff.; vergl. daselbst S. 199, No. 88 und II. B. 1. Abth. S. 331, a).

Die Idee *der Lebeneinheit gottinniger Menschen unter sich, wie in Einen Menschen, in Gott mit Gott*, finden wir im *Evangelium Johannis* (17, 21 ff.;

wobei dann freilich untergeordneterweise auch das religiöse Gefühl an Gehalt und Zweck, an Ursprung und Fortgang des Religionvereines theilnimmt, nur denselben nicht allein oder erstwesenlich bestimmt, und nicht auf solche Weise, wie der Verfasser lehrt, dafs alles andre Menschliche erst durch das religiöse Gefühl religiös seye und werde, und nur dadurch die Weihe der Religion erhalte; da doch umgekehrt vielmehr auch das Gefühl, sowie das Erkennen und Denken und das Wollen die Grundwesenheit der Religion von oben empfängt, und der religiösen Weihe von oben bedarf. — Diese für das religiöse gesellschaftliche Leben, und insbesondere auch für die praktische Frömmigkeit, für den religiösen Lebenwandel überaus wichtige Lehre des Verfassers erhält eine aüfsere Scheinbarkeit dadurch, dafs er statt Religion und Religiosität das Fromme und die Frömmigkeit setzt, und dafs der rückgängig gewordne Zeitgeist sich sichtbar zu der Einseitigkeit der Denkart zurückneigt, die Religion und Religiosität überwiegend in eine gewisse Stimmung und Neigung des Gefühls zu setzen, und sich diesem freilich mühelosen, und arbeitscheuen Hange ganz zu überlassen, aber die Religion des Geistes und der Einsicht, und die religiöse Arbeit am eignen Herzen und Leben darüber zu vernachlässigen. Wider diese Lehre aber mufs bemerkt
914 werden, dafs dem allgemeineren, auch dem christlich-allgemeineren Sprachgebrauche gemäfs, *fromm* und *Frömmigkeit* vielmehr zugleich die gottinnige und gottähnliche und gottvereinte Stimmung des Geistes im Denken und Erkennen, im Wollen, Thun

vergl. *Epheser* 4, 13). Daher beteten die culdeischen Masonen des Mittelalters über den in ihren Bruderbund der Liebe, Hülfe und Treue Aufzunehmenden, dafs Gott ihnen Allen verleihen möge, vereint zu seyn wie Einer, durch *Jesus Christus* (Kunsturkunden, I. B. 1. Abth., S. 151). So finden wir eine Verbrüderung mehrer Aebte benachbarter Klöster, welche sich gelobten: *esse ut anima una (v. du Cange glossar. voce: Fraternitas* n. 3). Daher gelobten sich im Mittelalter *Freunde*, wie jetzt blofs Eheleute, unauflösliche Liebe und Treue vor den Augen Gottes und der Gemeinde auf das Evangelienbuch *(ibid. voce: Fratres spirituales)*. In diesem Geiste war die Kirchengesellschaft der *Waldenser* vereiniget; denn Einer ihrer gröfsten Feinde bezeuget von ihnen: *boni in moribus et vita, veraces in sermone, in charitate fraterna unanimes, etc. (v. Tholuck* Commentar zum Evang. Johannis, Kap. 17, 21; 1827, S. 302). — Dieser Geist der ernstesten, ganzen Einheit des Lebens belebt auch den Religionverein der *Quäker*; von ihnen zeugt *Eichhorn* (Geschichte der Literatur, B. 6, 1. Abth. 1810, S. 531 f.): „„Auch die Quaker, Söhne des Lichts — setzten den Geist der Religion darin, mit Gott in Gemeinschaft zu leben, auf das innere Licht zu achten, sich von der Eitelkeit der Welt loszureissen, in der Furcht Gottes und im Gefühle der Gleichheit der Menschen zu leben.““ — Wie weit die gröfseren gesellschaftlichen Vereine der Christen hinter der Forderung der christlichen Einheit des Lebens zurückstehen, ist leicht zu sehen.

und ganzen Leben bedeutet; dafs auch in der Uebersetzung der Bibel durch *Luther* *) und andre Theologen, *fromm* jene beliebte beschränkte Bedeutung nicht, wohl aber die echte und allgemeine hat, und dafs weder in den zehn Geboten, noch im Vaterunser, noch überhaupt in der Bibel, noch in den ökumenischen Glaubensbekenntnissen der christlichen Kirche die geringste Spur der Lehre zu finden ist: dafs Religion und Frömmigkeit zumeist oder allein im Gefühle bestehe, und der eigenlichen Wesenheit nach eine Neigung und Bestimmung des Gefühls sey. Daher ist die Forderung wohlbegründet, dafs der alte, echte, umfassende Sprachgebrauch der Worte: *fromm* und *Frömmigkeit*, aufrecht erhalten werde, wonach dadurch die ganze Religiosität im Denken und Erkennen, im Gefühl, im Wollen, und Thun, in Worten und Werken, im ganzen Leben, bezeichnet wird; und dafs diese Wörter nicht herabgesetzt und beschränkt werden, um blofs eine Neigung und Bestimmung des Gefühls zu benennen. Und grundwichtig ist es, dafs zunächst und zumeist die Frömmigkeit des Lebenwandels eingeschärft werde, wie selbiger durch frommes Denken, Empfinden und Wollen zugleich begründet, und durch stete Arbeit erkämpft wird; damit nicht die Religion in dem Wahne der Menschen zu einer blofsen Gefühlssache herabkomme, und an die Stelle der Frömmigkeit und Religion im Geist und in der Wahrheit und in der That der Wahrheit, ein blofses Scheinleben des dunkeln, rathlosen Gefühls [*trete*] mit seinem dumpfen Hinbrüten, trägem Dünkel, und mit seiner lichtlosen, verzehrenden Gluth. — Dem tiefer Denkenden mufs sogar die Frage entstehen, ob echte Frömmigkeit des Gefühls noch zu erreichen stehe, wenn das Gefühl in religiöser Hinsicht überschätzt und irrigerweise mit dem Ganzen der Religion verwechselt und statt desselben gesetzt wird. Wer die allgemeinen Gesetze jedes Organismus kennt, wird schon diesen zufolge diese Frage mit Nein beantworten, noch ehe die vollständige Antwort der Religionsphilosophie gefunden wird, und ohne selbst die Antwort, welche die Geschichte der Menschheit darauf giebt, entgegenzunehmen.

Daher können wir auch dem Verfasser nicht beistimmen, wenn er sogleich ferner sagt: „Beides ist freilich keinesweges zufällig, „vielmehr läfst sich eine vollständige Entwiklung, wie keiner mensch- „lichen Richtung, so auch der Frömmigkeit ohne beides gar nicht „denken; aber doch erfolgt beides nicht nach Maafsgabe wie die „Frömmigkeit selbst sich steigert, sondern das Wissen darum nach „Maafsgabe wie jeder zur Betrachtung geneigt ist, und das mit- „theilende Handeln nach Maafsgabe, wie jeder das öffentliche und „gemeinsame Leben umfafst.“ — Denn darin zwar stimmen wir 915

*) Siehe die zuvor in der Note zu 900 ff. angeführten Bibelstellen.

ein, dafs sich eine vollständige Entwickelung der Frömmigkeit auch ohne die beiden erklärten Einwirkungen des Gefühls auf Erkennen und Handeln nicht denken lasse; dafs aber dieses einseitige Verhältnifs das ganze Wechselverhältnifs des Erkennens, des Gefühles und des Wollens auf dem Gebiete der Religion seye, leugnen wir aus den dargelegten Gründen. Und wenn gesagt wird, dafs Beides nicht nach Mafsgabe der Frömmigkeit erfolge, so wird freilich vom Verfasser dem deutschen, so auch dem christlich-kirchlichen Sprachgebrauche zuwider unter: *Frömmigkeit*, ohne Beisatz, lediglich die Frömmigkeit des Gefühls, die Gefühlsfrömmigkeit, verstanden, und in diesem beschränkten Wortsinne genommen ist die Behauptung allerdings richtig, eben weil das Gefühl nur eine besondere mitbestimmende Grundwesenheit der Religiosität und Frömmigkeit überhaupt, und der des Denkens und Erkennens, des Wollens und des Thuns insonderheit ist. Wir aber müssen behaupten, dafs eine Steigerung des religiösen Gefühls, insofern sie überhaupt für sich, aus eigner Kraft des Gefühls möglich ist, sofort noch lange nicht eine Steigerung der ganzen Frömmigkeit selbst ist, sofern diese den ganzen Menschen und sein ganzes Leben gleichformig umfafst, durchdringt und belebt, dafs er sich durchunddurch, nach allen seinen Vermögen, Thätigkeiten und Kräften, und in vollwesenlicher gleichformiger Harmonie ihrer aller, gottinnig und gottähnlich gestalte, und auch in seinem ganzen äufseren gesellschaftlichen Leben gottinnig und gottähnlich mit Anderen zum Göttlichguten vereinwirke und vereinlebe. Mit jeder Steigerung des Gefühls wird allerdings für die Eine gesammte Religiosität des Menschen etwas Wesenliches gewonnen, aber nur ein Untergeordnetes, Theilheitliches (Subordinirtes und Particulares), nicht aber das Ganze, noch das Erstwesenliche, Hauptsachliche.

Wenn daher der Verfasser, nach seinen Voraussetzungen, zu dem Schlufssatze kommt: „indem also dieses beides zugleich von „einer andern Richtung abhängig ist: so bleibt doch als das eigen- „thümliche und ursprüngliche Gebiet der Frömmigkeit das Gefühl „übrig (vergl. Ueb. Religion, 2. Aufl. S. 77. 102. u. a. a. O.)"; so behaupten wir dagegen, sein apagogisches Trilemma durch vorstehende Gründe, die in der Wesenheit des Gegenstandes auf directem Wege geschöpft sind, aufgehoben zu haben; und eben diese Gründe befugen vielmehr zu der Behauptung: *Da also die Religion Sache des ganzen Menschen ist, mithin auch im religiösen Denken und Erkennen, im religiösen Empfinden (oder Fühlen), im religiösen Wollen, und im religiösen Thun, und zwar zugleich und gleichformig in jedem dieser Momente für sich und in der Harmonie aller dieser Momente besteht*, so kann kein einzelnes Vermögen, mit-

hin auch das Gefühlsvermögen nicht, als das eigenthümliche, ursprüngliche und erstwesenliche Gebiet der Religion und der Frömmigkeit angesehen, noch kann auch die Religiosität und Frömmigkeit des ganzen Menschen nach der Religiosität und Frömmigkeit irgend eines seiner Vermögen allein, zuerst oder zumeist beurtheilt und gemessen 916
werden, sondern zugleich und gleichformig nach der Religiosität und Frömmigkeit aller Vermögen im organischen Vereine, zuletzt aber an der gemeinsamen innern und äufseren Frucht — an dem religiösen und frommen innern und äufseren Leben, — an dem frommen Lebenswandel.

Schlüfslich ist hier auch noch zu bemerken, dafs zwar allerdings, wie der Verfasser sagt, Beides das Wissen und Handeln noch von einer andern Richtung abhangig ist, als von der auf das religiöse Gefühl; dafs es aber von der andern Seite ebenso zur Erwägung kommt, wie auch das Gefühl nicht allein von dem Wissen und Handeln abhangig ist, ja in sich selbst betrachtet nicht einmal allein von der Beziehung zu Gott, wodurch es ein Frommes ist; sondern dafs es auch seine untere, selbstische Tiefe hat, worin es in selbstischen geistigen und leiblichen Trieben bewegt, erhitzt und entflammt wird zu einer unheiligen zerstörenden Gluth; wenn es nicht *im Lichte der Erkenntnifs Gottes* zu dem Einen, reinen, heiligen Gottgefühle umgeschaffen, wiedergeboren, erhoben und verklärt wird. Licht, Wärme, Erwachen des Keimes, Lebenstrieb, Wachsthum, Reife und Frucht im natürlichen Leben entspricht der göttlichen Erkenntnifs, dem göttlichen Gefühle, dem göttlichen Wollen, dem Wachsthum, der Reife und der Vollendung des göttlichen, das ist des gottähnlichen, gottinnigen, gottvereinten Lebens, in derselben Folge und Ordnung des Seyns und des Werdens.

9.

„*Das gemeinsame aller frommen Erregungen, also das Wesen*
„*der Frömmigkeit ist dieses, dafs wir uns unsrer selbst als schlecht-*
„*hin abhängig bewufst sind, das heifst, dafs wir uns abhängig füh-*
„*len von Gott.*" *)

Diesem Satze stellen wir folgenden entgegen:

Die Wesenheit der Religion des Menschen und der Menschheit ist das Inneseyn Gottes in Erkenntnifs, Gefühl und Willen, im Thun

*) Die Satzbildung läfst es hier unbestimmt, ob das „von Gott" nicht schon bezogen werden solle auf das Bewufstseyn, oder ob die Bestimmung: von Gott, *nur* gelten solle vom Gefühle. Den weiterfolgenden Erklärungen des Verfassers gemäfs, scheint auch gesagt werden zu dürfen: „dafs wir uns

und Leben, und in der dadurch mitbedingten Aehnlichkeit und Vereinigung des Menschen und der Menschheit nach ihrem ganzen Leben mit Gott als dem unendlichen lebenden Wesen. Mithin ist auch die Erkenntnifs, das Gefühl, und das Wollen der Abhangigkeit des Menschen und der Menschheit von Gott, als das Inneseyn eines besonderen, grundwesenlichen Verhältnisses des Menschen und der Menschheit zu Gott nach der Grundwesenheit der Ursachlichkeit, ein inneres, unter-
917 *geordnetes, theilheitliches, schon mit Gegenheit und Verneinheit behaftetes Moment der Religion des Menschen und der Menschheit, welches innerhalb des Organismus der Religion nicht fehlen kann, darf und soll. Aber auch an allen unterscheidbaren frommen Gefühlen, dergleichen das der Abhangigkeit von Gott auch eines ist, ist vielmehr das Eine, selbe und ganze Gottgefühl ebenso das Erstwesenliche, als auch das Gemeinsame, keineswegs aber ist dieses Erstwesenliche und Gemeinsame irgend eines der darin enthaltenen besonderen Gefühle, weder das der Abhangigkeit, noch das der Freiheit in Gott, noch sonst eines.*

Dieser unser Lehrsatz kann freilich im Zusammenhange der Grundwissenschaft besser und kürzer ausgesprochen werden; indessen wird schon die kritische Beleuchtung des vom Verfasser aufgestellten Lehrsatzes und der Erlaüterungen und Beweisgründe desselben, auch unsern Lehrsatz, der dem des Verfassers theilweis widerspricht, hinlänglich ins Licht setzen.

Zuförderst müssen wir bemerken, dafs gemäfs Dem, was wir gezeigt haben, „sich sein selbst als schlechthin abhängig *bewufst* seyn" nicht heifst: „sich als schlechthin abhängig fühlen." Denn Bewufstseyn, welches ein *Wissen* ist, ist, als solches, keineswegs ein *Fühlen.* Bewufstseyn ist ein Inneseyn anderer Art, als das Inneseyn des Gefühles. — Sollte aber Gefühl für das ganze, Eine, selbe, Inneseyn gesetzt werden, wie es nach andern Stellen des Verfassers scheint, so erinnern wir defshalb an unsre früheren Bemerkungen. Aber auch dann dürfte das ganze Inneseyn nicht mit Bewufstseyn gleichgeltend genommen werden, da das Bewufstseyn nur eines seiner besondern Momente ist.

Indem aber nach des Verfassers Stellung der Sachen und der Worte das ganze ungetheilte, selbe, Eine Inneseyn, und dessen innere zwei Hauptmomente das Bewufstseyn und das Gefühl, nicht bestimmt unterschieden, noch weniger aber bestimmt und organisch aufeinander bezogen und vereint werden, so bleiben die Gedanken und die Ausdruckungen hierüber unbestimmt, unentschieden und schwankend; und es entsteht dadurch der schein-

„unsrer selbst als schlechthin abhängig, das ist als von Gott abhängig, be-„wufst sind, das heifst, dafs wir uns schlechthin, das ist von Gott, ab-„hängig fühlen."

bare dialektische Vortheil, der aber an sich selbst ein reiner Nachtheil ist, dafs, wo das blofse reine Gefühl auch auf dem Gebiete der Religion nicht ausreicht, ihm bald etwas beigegeben werden kann, was dem reinen ganzen Inneseyn, bald etwas was dem Erkennen, — da es ja auch zugleich als ein Bewufstseyn bestimmt worden ist, bald was dem Wollen und Thun zukommt, da es ja auch hinwiederum als Neigung und Begehrung bestimmt wird, wodurch dann das Einseitige und Unzulängliche der Lehre verdeckt wird oder als unbedenklich erscheint, solange dieses unwissenschaftliche und undialektische Verfahren nicht in seinen Gründen durchschaut wird.

Weiter ist in diesem Lehrsatze des Verfassers die Bestimmnifs des *schlechthin Abhangigseyns* genau ins Auge zu fassen; insbesondre auch, ob unter dem: *schlechthin*, auch ausschliefsende Einsigkeit verstanden werde, dafs nehmlich dieses Gemeinsame darin bestehe, dafs man sich nur abhangig, durchaus aber garnicht ohne und über der Abhangigkeit im Verhältnisse zu Gott fühle.

Endlich verdient bemerkt zu werden die diesem Satze zu Grunde liegende metaphysische Behauptung, dafs „das Wesen“ 918
oder die Wesenheit eines Gegenstandes in dem Gemeinsamen bestehe, was dem daran und darin und darunter enthaltenen unterscheidbaren Besonderen und Einselnen zukommt. Dieses erscheint aber nicht der Fall seyn zu können, da das Gemeinsame als solches eben nichts weiter als nur das Wesenliche des an und in und unter dem Gegenstande enthaltenen Unterschiedenen als solchen ist, mithin nur ein Theilwesenliches in der ganzen Wesenheit des Gegenstandes selbst untergeordnet Enthaltenes, nimmermehr aber die Eine, selbe, ganze Wesenheit des Gegenstandes selbst. Alles aber was wesenlich ist, ist zuerst Ein Selbes Ganzes, vor, über und ohne alle und jede innere Gegenheit und Unterscheidbarkeit, und dann ist es auch ein in sich selbst Gegenheitliches, Unterschiedenes, welchem sich wiederum das Ganze als Höheres oder Urwesenliches gegenüberstellt, endlich auch ist es das innerlich vereinte Wesenliche alles seines inneren entgegengesetzten und unterschiedenen Wesenlichen; es seye denn dafs das Ganze selbst durchaus als ein Gleichwesenliches oder Identisches gesetzt ist, als z. B. die gerade Linie, oder der Kreis, woran zwar Momente und innere Theile aber ohne alle Artverschiedenheit enthalten sind. Das Gemeinsamwesenliche aber geht nur das zweite von diesen drei Grundmomenten der Wesenheit an, nehmlich das Gegenheitliche und Unterschiedene sofern die Verschiedenheit an der allen Gliedern der Gegenheit gemeinsamen Reinwesenheit (238, 249, 345) ist. Aus dem Gemeinsamen

kann daher weder die ganze Wesenheit der Sache, noch deren Urwesenheit, noch auch deren innere Vereinwesenheit erkannt werden; vielmehr setzt die wissenschaftliche Erkenntniſs des Gemeinsamen, als solchen, schon die Erkenntniſs der Einen, selben, ganzen Wesenheit des Gegenstandes, und die Erkenntniſs der Urwesenheit, und der innern Gegenheit desselben voraus. Diese Lehrsätze können freilich nur innerhalb der Grundwissenschaft wissenschaftlich dargethan werden; Wer sie aber versteht und anerkennt, Der sieht auch ein, daſs die Wesenheit der Religion, welche unser Verfasser die Frömmigkeit nennt, in dessen Lehre nur einseitig und theilweis erfaſst seyn kann, da er „das Wesen" derselben nur als ein Gemeinsames, und zwar nur als ein Gemeinsames des religiösen Gefühles, welches selbst nur ein einselnes Moment der Religion und der Frömmigkeit ist, und auch selbst als dieses Gemeinsame des religiösen Gefühles nicht ganz, sondern nur als des Gefühles der Abhangigkeit schlechthin, erfaſst und darstellt.

Prüfen wir nun die einselnen Behauptungen, wodurch der Verfasser obigen Lehrsatz zu erlaütern und zu bestätigen sucht, im Einselnen.

1) Zuerst soll gezeigt werden, daſs unser Selbstbewuſstseyn wesenlich ein unmittelbares Bewuſstseyn des Menschen von sich als eines Veränderten und Veränderlichen ist, und zwar nicht als eines durch sich selbst, sondern durch ein Anderes, Mitwirkendes Veränderlichen. Es ist zur gründlichen Würdigung der Religions-
919 lehre des Verfassers überaus wichtig, diese Behauptung genau und gründlich zu beleuchten. Daher wir dem Verfasser auch hierbei Wort für Wort folgen müssen.

„Es giebt kein als zeiterfüllend hervortretendes reines Selbst„bewuſstsein, worin einer sich nur seines reinen Ich an sich be„wuſst würde, sondern immer in Beziehung auf etwas, mag das „nun eines sein oder vieles, und bestimmt zusammengefaſst oder „unbestimmt; denn wir haben nicht in besondern Momenten ein „Selbstbewuſstsein von uns als den sich immer gleichbleibenden, „und in besonderen wieder ein anderes von uns als den von „einem Augenblik zum andern veränderlichen; sondern beides „sind nur Bestandtheile jedes bestimmten Selbstbewuſstseins, in„dem jedes ist ein unmittelbares Bewuſstsein des Menschen von „sich als verändertem." Fürs erste ist hier zu bemerken, daſs das Grundbewuſstseyn des Ich als ganzes Bewuſstseyn keineswegs die Zeit an sich hat, weder hinsichts des Gegenstandes, noch auch seiner eignen Form als eines bestimmten Wissens, mithin auch nicht das Aendern oder Verändern, oder Verändertseyn, oder Verändertwerden. Das Ich weiſs sich als Eines, selbes, ganzes,

ungetheiltes Wesen, als unveränderlich Dasselbe, und dann erst innerhalb dieser unänderlichen Gleichwesenheit auch als veränderlich in Form der Zeit; es weifs sich als vor und über aller Gegenheit oder allem Gegensatze, auch über dem des Bleibenden und des Aenderlichen, des Ewigen und des Zeitlichen; nicht einmal die Unendlichkeit oder Endlichkeit wird in dem reinen, selben und ganzen Selbstbewufstseyn: Ich, hervorgehoben, sondern nur die reine, Eine, selbe, ganze Wesenheit wird erfafst und geschaut. Aber auch das Selbstbewufstseyn selbst, als solches, ist nichts Zeitliches, weil und sofern es über allen Veränderungen immer dasselbe Bewufstseyn ist und bleibt, dem Ich auf ewige Weise zukommt, und nicht als in der Zeit entstanden gewufst wird, und die bleibende, dauernde Grundlage aller innern zeitlichen Weiterbestimmnisse des Bewufstseyns ist. Wenn wir daher auch in einem gewissen, bestimmten Sinne zugeben, dafs das Selbstbewufstseyn des Menschen in keinem Momente seines Zeitlebens rein und allein jenes Eine, selbe, ganze Grundbewufstseyn ist und bleibt, sondern zugleich auch zeitstetig das Bewufstseyn der ganzen zeitlichen innern und aüfseren stetswerdenden, veränderlichen Individualität des eigensten Lebens ist; so behaupten wir dennoch, erstlich, dafs das Eine, selbe, ganze, unzeitliche, ewige Selbstbewufstseyn die bleibende Grundlage ist, wodurch und woran und worin das Bewufstseyn jeder besonderen und auch jeder zeitlich-individuellen Beschaffenheit des Ich zeitstetig erst möglich ist und bleibt; zweitens behaupten wir, dafs allerdings, infolge der Endlichkeit des Menschen, in einigen Momenten das Bewufstseyn unserer selbst als des Ewigen und Bleibenden, in andern Momenten aber das Bewufstseyn unserer selbst als eines stetig Aenderlichen in der Zeit Lebenden, und in noch andern Momenten das Bewufstseyn ganz individueller Bestimmtheiten vorwalten könne, dafs aber der Mensch dahin streben solle und könne, sich seiner selbst als Eines, selben, ganzen Wesens so stetig und so innig als möglich bewufst zu machen, und bewufst zu bleiben, alles untergeordnete Bewufstseyn aber seines 920
eignen Besondern und zugleich seines zeitlich Individuellen und Aenderlichen, jenem Grundbewufstseyn unterzuordnen und in selbiges vereinend aufzunehmen. Im gemeinen Bewufstseyn freilich werden diese Momente des Selbstbewufstseyns weder unterschieden, noch in sachgemäfser Würdigung sich untergeordnet und nebengeordnet, und in ihrer Vereinigung erkannt. Aber mit diesen Unterscheidungen beginnt erst die innere organische Ausbildung nicht nur des wissenschaftlichen, sondern auch des praktischen Bewufstseyns.

Ebensowenig *ist* das Bewufstseyn des Menschen von sich als

Verändertem in irgend einem Zeitmomente ein unmittelbares. Dafs freilich im gemeinen Bewufstseyn nicht einmal an die nächste Vermittelung des Bewufstseyns alles Besonderen und Einselnen, und alles Zeitlich-Individuellen durch das Eine, selbe, ganze Selbstbewufstseyn, geschweige an die höchste Vermitteltheit des Selbstbewufstseyns durch das Gottbewufstseyn, gedacht wird, ist unleugbar: aber gewifs ist, dafs diese Vermittelung auf ewige Weise und daher auch zeitstetig stattfindet, und defshalb auch in dem gebildeten, zumal aber in dem wissenschaftlichen Bewufstseyn anerkannt und eingesehen werden soll. Ferner ist es zwar allerdings gegründet, dafs um sein selbst als Veränderten überhaupt auf irgend eine Weise sich, auch mit dem Momente der endlichen Gewifsheit, bewufst zu seyn, garnicht erfordert wird, sich sein selbst als ewigen, unveränderten Wesens, noch auch insbesondre sich der Vermitteltheit dieses endlichen Bewufstseyns seiner selbst als Veränderten und Veränderlichen bewufst zu seyn: nicht weniger aber besteht dennoch die Wahrheit, dafs um sich seiner selbst als individuellen, eigenlebigen Wesens ganz und gründlich, und für die Vollendung des Lebens selbst fruchtbar, bewufst zu werden, zu seyn und zu bleiben, unerlafslich erfordert wird, das Bewufstseyn seiner selbst als Veränderten dem Bewufstseyn seiner selbst als Eines, selben, ganzen, ewigen und unveränderlichen Wesens unterzuordnen, und mit selbigem in Ein Bewufstseyn, welches zugleich die vollständige Gesammtheit seiner Momente, seine eigne Totalität, ist, zu vereinen.

Endlich ist hierbei nicht zu vergessen, dafs das sich sein selbst bewufste endliche Vernunftwesen oder Ich sich auch, als endliches Urwesen *) über sich selbst als veränderlichem und verändertem Wesen weifs, und zwar als den nächsten Grund und als die nächste Ursache aller dieser seiner inneren Veränderungen durch freie Selbstbestimmung des Willens, in Ansehung aber solcher Veränderungen, die es auch als von aufsen mitbegründet und mitverursacht anerkennt, doch sich selbst als zunächst mitbegründend und mitverursachend, sofern darauf die Möglichkeit seiner Empfänglichkeit beruht, von aufsen angewirkt zu werden,
921 und zugleich als mit eigener Freiheit des Willens diese aüfseren Anwirknisse in sich aufnehmend, sie zu den seinigen machend, und dann auch gegenwirkend und wechselwirkend. Daher schon kann das endliche Vernunftwesen sich nicht blofs und allein abhangig finden, weil es sich zunächst als in sich selbst Ein ganzes unänderliches Wesen bereits anerkennen mufs, um *sich auch* abhangig zu finden.

*) Dieses Wort ist genau in der oben 96, 234 N., 371, 455, 242 erklärten Bedeutung zu verstehen.

Der Verfasser kommt hierauf zu dem zweiten Punkte dieses ersten Absatztes: dafs das Bewufstseyn unser selbst als Veränderten zugleich das Bewufstseyn einer zu dieser unserer Veränderung „mitwirkenden“ Ursache seye. „Des lezteren Bestandtheiles aber“, sagt er (S. 33): „sind wir uns nicht als eines von uns selbst „hervorgebrachten und vorgebildeten bewufst, sondern mit dem „bestimmten Selbstbewufstsein ist unmittelbar verbunden die Zu- „rükschiebung unseres Soseins auf ein etwas als mitwirkende Ur- „sache, d. h. das Bewufstsein, es sei etwas von uns unterschie- „denes, ohne welches unser Selbstbewufstsein jezt nicht so sein „würde. — Allerdings sind wir uns bei jeder unserer inneren [Veränderungen] bewufst, sie als nächstwesenliche wirkende Ursache mitzubestimmen, indem wir finden, dafs unsre Selbstthätigkeit die innere nächste zeitliche Grundlage einer jeden an uns und in uns zu bewirkenden Veränderung, mithin auch des dadurch bestimmten Zustandes [ist]. Wird sind uns also jeder Veränderung und jedes individuellen Zustandes auch als eines von uns selbst bewirkten inne und bewufst, nur aber nicht als eines lediglich und allein und erstwesenlich durch uns selbst hervorgebrachten. Ebenso auch sind wir überall da, wo wir mit Besonnenheit in bestimmtem Wollen nach einem bestimmten Zweckbegriffe handeln, uns jeder bestimmten Veränderung und des dadurch zuerwirkenden Zustandes, auch sofern wir die dabei mitwirkenden aüfseren Ursachen, Bedingnisse und Umstände voraussehen, als „eines vorgebildeten“ bewufst. Allerdings auch ist es gegründet, dafs wir uns zugleich, nebst unsrer eignen Wirksamkeit bewufst werden eines Etwas „als mitwirkender Ursache mit dem Bewufst- „seyn, es sey etwas von uns Unterschiedenes ohne welches unser „Selbstbewufstseyn nicht *so* seyn würde.“ Ja, wir behaupten selbst noch weit mehr, nehmlich Diefs, dafs wir uns bei weit genug fortgesetzter Selbstbeobachtung sogar bewufst werden, dafs wir uns selbst garnicht anders denken können denn als unserer ganzen Wesenheit nach verursacht durch ein Höheres, und als in Wechselbestimmung mit anderem Endlichen aufser uns, als welches auch durch dasselbe Höhere begründet sey, ohne welches Höhere wir also auch überhaupt nicht nur ein solches Bewufstseyn nicht, sondern überhaupt keines, haben. Wenn aber und solange dieses Bewufstseyn eines Anderen blofs das Bewufstseyn eines Mitwirkenden bleibt, nicht aber zu dem Bewufstseyn eines uns selbst als ganze Wesen, mitsammt unserem ganzen Selbstbewufstseyn Verursachenden, erhoben wird; — solange dieses Bewufstseyn nicht zu dem Bewufstseyn der Unterscheidung Gottes und des Endlichen in, unter und durch Gott, das ist Gottes und der Welt fortschreitet; solange es sich in der Un- 922

bestimmtheit hält, worin es der Verfasser hier ausspricht: solange ist noch nichts Religiöses, Gottinniges, Gottähnliches und Gottvereintes an diesem Bewufstseyn. Wir haben also genau darauf hinzusehen, wie selbiges nach der Lehre des Verfassers ein frommes werde.

„Jedoch“, sagt der Verfasser sogleich weiter, „wird defshalb „das Selbstbewufstsein nicht Bewufstsein eines Gegenstandes, „sondern es bleibt Selbstbewufstsein, und man kann nur sagen, „dafs in dem Selbstbewufstsein der erste Bestandtheil ausdrüke „das für sich sein des Einzelnen, der andere aber das Zusammen-„sein desselben mit anderen.“ — Dafs das Selbstbewufstseyn, indem das Bewufstseyn von anderem Wesenlichen aufser dem Ich in selbiges aufgenommen wird, dadurch nicht *blofs* Bewufstseyn eines oder mehrer aüfserer Gegenstände werde, ist offenbar: dennoch aber bleibt gewifs, dafs das sich sein selbst bewufste Ich sich auch anderer Wesen bewufst seye und werde, als aufser dem Ich bestehender, und zwar ganz bestimmter, deren Eigenwesenheit selbst es in wahrer Gegenwart ihrer selbst zu erkennen behauptet. Wie Dieses möglich sey und werde, davon ist der erste Grund im Selbstbewufstseyn nicht zu finden. Dieses Bewufstseyn andrer Wesen aufser dem Ich ist aber nicht lediglich ein Bewufstseyn des Zusammenseyns und Zusammenwirkens mit selbigen, sondern es reichet dasselbe weiter, insofern der endliche Geist Wesen und Wesenheiten aufser ihm auch zu erkennen vermag, wie sie an sich sind, ja sogar wie sie seyn sollen. Und dann findet er sich auch mit aüfseren Wesen nicht blofs zusammen, sondern sogar mit ihnen innig vereint und verbunden; so mit seinem Leibe und mit andern Naturgebilden, mit andern Menschen, — ja, mit Gott. Den Worten des Verfassers nach scheint es, als wenn derselbe nur an das Zusammenseyn mit „andern“, das ist, mit andern Menschen, gedacht habe; dem Zusammenhange der Gedanken nach aber scheinen hier überhaupt andre Wesen gemeint zu werden. Aber auch Diefs angenommen, bleibt der Satz des Verfassers unbestimmt, so dafs es unmöglich ist, ihm die Zustimmung zu geben, die er zu diesem Satze „unbedingt fordert“ (S. 34). Zuletzt ist von einem Zusammenseyn, zuvor von einer mitwirkenden Ursache, die Rede; und die mitwirkende Ursache wird erklärt als etwas von uns Unterschiedenes, ohne welches unser Selbstbewufstseyn jetzt nicht *so* seyn würde; aber diefs ist vielmehr die Erklärung einer blofsen aüfseren Mitbedingnifs, als blofs einer mitwirkenden Ursache. Ueberaus unbestimmt und vieldeutig aber ist das dabei gebrauchte Bild des
923 „Zurückschiebens.“ Auch bleibt in diesem Satze unbestimmt, Was das andere von uns Unterschiedene ist, und ob überhaupt

Ein Höheres, Nebengeordnetes, oder aüſseres Untergeordnetes oder Mehres, und ob etwan alles dieses Dreies zugleich? ob es sich zu unserem *Soseyn* als eigenlicher Grund, oder als eigenliche Ursache, oder bloſs als Bedingniſs, oder auf diese dreifache Art zugleich verhält; und wenn ein mehrfaches auf uns einfliesſendes Aüſseres gefunden würde, ob ein jedes davon als Grund, als Ursache, oder als Bedingniſs, oder auf jede dieser Weisen zugleich unser „Soseyn“ mitbestimme.

Indeſs soviel ist klar, daſs der Verfasser nur das Bewuſstseyn von etwas von uns Unterschiedenem aufgefaſst wissen will, sofern selbiges gefunden und anerkannt wird als unser jetziges Soseyn mitbestimmend. Jedoch nicht dieses untergeordnete und theilweise Bewuſstwerden und Anerkennen aüſserer Wesen und Wesenheiten ist es, welches die noch unbestimmte aber bestimmbare Grundlage der Religion und der Religiosität des Menschen ausmacht. Vielmehr, sobald der Mensch inne wird, daſs er als Geist durchaus endlich ist, zunächst innerlich in allem seinen geistigen Seyn und Wirken, dann aber auch aüſserlich, als Mensch, in allem seinen Vereinwirken mit aüſseren gleichfalls endlichen Wesen, so wendet er auf sich selbst den Grundbegriff des Grundes und den der Ursache an, weil es ihm unmöglich ist, irgend ein Endliches zu denken ohne ein Höheres, welches insofern auch ein Aüſseres ist, worin, und nach dessen Wesenheit bestimmt das Endliche überhaupt, seiner ganzen Wesenheit nach, und insbesondere seiner bestimmten Endlichkeit und Begrenztheit nach, enthalten sey. Von dieser Wesenheit und Endlichkeit des Vernunftwesens aber ist dessen „jeziges Sosein“, das ist, dessen zeitliches Eigenleben, oder concrete Individualität nur ein Theil. Dieser Gedanke, worin sich das endliche Vernunftwesen als ganzes Wesen in allen Hinsichten dem Höheren unterordnet, und sich als in ihm begründet und von ihm verursacht erkennt, ist der erste, noch unbestimmte und unvollendete Keim der Religion im Menschen, und zwar zunächst im Erkennen. Wenn sich aber der endliche Geist von diesem Gedanken aus erhoben hat zu der unbedingten Erkenntniſs Gottes, als des Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesens, mithin auch als des Einen Grundes und der Einen Ursache alles Endlichen, — erst dann ist der vollendete Grund und Anfang der Religion im Erkennen gewonnen.

Der Gedanke, daſs unser individueller Zustand, unser „jeziges Sosein“ mitbestimmt seye von etwas von uns Unterschiedenem ist dennoch nothwendig der Gedanke eines Gegenstandes, eines Wesens auſser uns. Denn wenn wir uns auch bei der ersten Erfassung unserer Abhangigkeit nicht bestimmt bewuſst werden, welcher Gegenstand, welches Wesen, es eigenlich ist, wovon

wir abhangig sind, so können wir doch nicht umhin, zu denken: dafs es irgend ein bestimmter Gegenstand ist, weil vom Nichts
924 abzuhangen ungedenklich ist, also aufserdem der ganze Gedanke der Abhangigkeit von aufsen leer, mithin auch das Gefühl derselben ohne Grund, also falsch gedeutet wäre. Solange aber dieser Gedanke der Abhangigkeit auch in Ansehung des Gegenstandes schwebend bleibt und unbestimmt, solange noch nicht gewufst wird, dafs wir von dem Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesen, — von Gott, abhangen, und erst mittelbar auch von andern endlichen Wesen, welche selbst insgesammt mit uns von Gott abhangen, solange ist noch nichts Religiöses oder Frommes in jenem unbestimmten Gedanken der Abhangigkeit; es müfste denn seyn, dafs man Religion und Frömmigkeit überhaupt und unbestimmt in das Gefühl der Beziehung irgendwelcher Abhangigkeit von irgend etwas Aüfserem setzen wollte, wobei noch immer unerörtert bliebe, warum gerade nur in *diese* Beziehung der Abhangigkeit und nicht in jede andre Beziehung zu einem Aüfseren ebensogut, oder zugleich? — Gesetzt aber es sollte dieser unbestimmte Sprachgebrauch wider den allgemeinen Sprachgebrauch, wonach Religion die Beziehung zu Gott bezeichnet, durchgesetzt werden; so müfste dann sorgfältig darauf gesehen werden, dafs diese *unbestimmte* sogenannte Religion, welche zunächst als ein blofses Verbundenseyn des Endlichen mit Endlichem im Verhältnisse der Abhangigkeit des Mitbestimmtwerdens zu dem jetzigen Soseyn erscheint, dann aber wohl auch als das gleiche Verbundenseyn mit einem unbestimmt gedachten Unendlichen, unterschieden würde von derjenigen Religion, welche ein Verbundenseyn ursprünglich Gottes mit Gott, und dann auch ein Verbundenseyn Gottes mit der Welt und mit dem Menschen und der Menschheit ist, und zwar nicht blofs ein Verbundenseyn im Verhältnisse der Abhangigkeit zu einem die zeitliche Aenderung Mitbestimmenden, noch blofs ein Verbundenseyn im Verhältnisse der Abhangigkeit oder Verursachtheit überhaupt, sondern ein Verbundenseyn nach der Einen, selben, ganzen Wesenheit, und nach allen Beziehungen zugleich. Man müfste unterscheiden die *unbestimmte Religion*, *die Religion des unbestimmten Unendlichen*, *die Religion der Welt oder des Universum (die Weltreligion)*, und die *Religion Gottes (die Gottreligion)*, welche nach dem jetzigen Sprachgebrauche allein Religion genannt wird; diese verschiedenen Religionen würden sich verhalten, wie die Gedanken: *Etwas*, das *Unendliche*, *Welt oder Universum*, *Gott*. Und sowie man wohl ungehörig gesagt hat: Gott stehe und gehöre unter den Begriff: Ding, oder: Etwas; oder auch unter dem Begriffe eines unendlichen Wesens oder Dinges; ebenso ungehörig könnte man auch

sagen: die *Religion Gottes*, die *Gottreligion*, stehe und gehöre unter den Begriff: Religion, überhaupt, oder auch unter dem Begriffe der Religion zu einem Unendlichen. Und so verkehrt es 925
seyn würde, zu sagen: Gott gehört zu oder unter einer bestimmten Art von Wesen, nehmlich den unendlichen und unbedingten Wesen; ebenso verkehrt würde es seyn, zu sagen: die Gottreligion ist eine Art von Religion, nehmlich der Religion zu einem unendlichen und unbedingten Wesen. Es ist Ein Gott, und Eine Religion, die Religion Gottes. Der Gedanke mehrer Religionen, als da ist, der Religion des Universums, der Religion der Natur, bis herab zur Religion der Fetissos, oder des Moloch, und des Apis, und das Gerede davon, mag wohl Vielen erträglich seyn, aber gewifs nicht Einem, der weifs, dafs die Religion Eine, die Religion Gottes ist. — Man mufs mithin die Anlage zur Religion im Menschen, die ersten Keime seiner Religion in Gedanken und im Gefühle, von seiner Religion selbst in Gedanken und in der Sprache sorgfältig unterscheiden, indem die Religion selbst erst da anfängt, wann der Gedanke Gottes, als des Einen unendlichen und unbedingten Wesens *geahnet* wird. Ferner darf auch weder in Gedanken noch in Worten irgend eines von den unendlichvielen besonderen Momenten der Religion des Menschen, als da ist die Liebe zu Gott, die Gottinnigkeit, die Erkenntnifs und das Gefühl Gottes als der Ursache alles Endlichen und unserer selbst, die Erkenntnifs und das Gefühl unserer unbedingten Abhangigkeit von Gott, oder sonst eine besondere einselne religiöse Wesenheit, für die ganze Religion gesetzt, und mit selbiger verwechselt, noch auch für das Erstwesenliche, Ursprüngliche, alles Andere Bestimmende in der Religion angenommen werden; denn dieses ist allein das ganze, ungetheilte Inneseyn Gottes, als des Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Wesens.

Dafs jede der ganzen und unbedingten *Weseninnigkeit* und *Wesenvereinheit*, das ist der *Gottinnigkeit* und *Gottvereinheit* untergeordnete Innigkeit und Vereinheit mit endlichen Wesen, mit Geist und Natur, und in allen geselligen Verhältnissen in der Menschheit von uns in ihrer untergeordneten Wesenheit anerkannt werde, indem wir lehren, dafs die Eine Weseninnigkeit und das Eine Wesenvereinleben Ein organisches Ganze seye: wird dem Leser, der uns seine Aufmerksamkeit schenkt, bemerklich geworden seyn. Religiös aber, das ist in Einheit der Wesenheit mit Gott, gottinnig und gottvereint, sind alle Verhältnisse der Innigkeit, Liebe, und Vereinigung endlicher Wesen mit endlichen Wesen nur dann und nur dadurch, dafs sie in der Einen Wesenheit-Vereinheit des Menschen mit Gott lebendig enthalten sind.

2) Von diesem unbestimmten Satze geht der Verfasser weiter zur Erklärung des Gefühls der Abhangigkeit im Gegensatze mit der „Wechselwirkung oder Gegenwirkung." Er sagt: „Indem „wir nun unser selbst als in unserm Sosein durch etwas bestimmt „inne werden, und denken dabei an das Zusammensein von Em„pfänglichkeit und Selbstthätigkeit: so bleibt entweder das Gefühl „sich hierin ganz gleich in dem ganzen Verlauf oder bei jedes„maliger Widerkehr des Verhältnisses, und dann bezeichnet das „Selbstbewufstsein ein Verhältnifs der Abhängigkeit; oder es „schlägt um in einen Reiz zur Gegenwirkung, sei nun diese „Widerstand oder leitende Einwirkung auf das bestimmende, und „dann ist bezeichnet ein Verhältnifs der Wechselwirkung oder „Gegenwirkung." Nach dem ersten Satze durfte aber hier, wie dort, nur gesagt werden: dafs wir uns *mitbestimmt* fühlen, nicht aber: dafs wir uns *bestimmt* fühlen, überhaupt und ohne Beisatz; denn dieses Letztere ist in keinem Momente unseres Selbstinneseyns und Bewufstseyns der Fall, weil wir nie weder ein rein Bestimmtes ohne Selbstbestimmung, noch ein überhaupt oder unbestimmt Bestimmtes sind. Sodann ist zu bemerken, dafs der Verfasser hier das Gefühl der Abhangigkeit abhangig macht von einem bestimmten Gedanken, welcher mithin selbst das Mitbestimmende des Gefühls der Abhangigkeit ist, so dafs also die Frömmigkeit, indem sie, nach dem Verfasser, Gefühl der Abhangigkeit schlechthin ist, von eben diesem Gedanken mitabhangt, also nicht rein ein Gefühl ist.

926 Weiter ist es ungegründet, dafs „das Selbstbewufstsein dann „ein Verhältnifs der Abhängigkeit bezeichne, wann das Gefühl „sich hierin" — wir verstehen, in dem Inneseyn des Zusammenseyns der Empfänglichkeit und der Selbstthätigkeit — „ganz „gleich bleibt in dem ganzen Verlaufe oder bei jedesmaliger „Wiederkehr des Verhältnisses" — wir verstehen, des bestimmten Verhältnisses der Empfänglichkeit zur Selbstthätigkeit. — Denn von der einen Seite kann die Abhangigkeit eine ganz gleiche bleiben auch im Verhältnisse der Gegenwirkung und Wechselwirkung, — wie z. B. die theilweise Abhangigkeit des Menschen von der Natur, und von der menschlichen Gesellschaft; — von der andern Seite aber kann sie auch stetig eine andre werden ohne alle Gegenwirkung und Wechselwirkung, wenn nehmlich das Wesen, wovon wir abhangig sind, seine eigne zeitliche Wesenheit oder wenigstens sein ursachliches Verhältnifs zu uns aus seinem innern Grunde oder von einem dritten, oder mehren andern Wesen, veranlafst, abändert, während wir selbst uns dabei völlig gleich verhalten. Es kann hierüber Näheres nicht gesagt werden, da es dem Verfasser nicht gefallen hat, seinen Begriff von Abhangigkeit

genau zu bestimmen und zu erklären. Denn nach Dem zwar, was im vorigen Satze (unter 1) gesagt ist, wäre unter unserer Abhangigkeit blofs zu denken das Mitbestimmtseyn oder auch Mitverursachtseyn unseres „jezigen", jedesmaligen zeitlichen, „Soseins" durch irgend ein Anderes. Aber abgesehen davon, dafs Mitbestimmtseyn und Mitverursachtseyn garnicht einerlei sind, ihr Unterschied aber unerörtert geblieben ist, so würde diese Bestimmung der Abhangigkeit, welche der erste Satz an die Hand giebt, dennoch nicht genügen, da im Folgenden unter Abhangigkeit auch gedacht wird die ganzwesenliche Abhangigkeit eines Verursachten von seiner höchsten Ursache, das ist von Gott, oder *die Abhangigkeit schlechthin*, welche nicht ist ein Verhältnifs des Mitbestimmtseyns oder des Mitverursachtseyns eines irgendweiligen „Soseins", sondern der Einen, selben, ganzen Wesenheit und des Einen, selben, ganzen Seyns oder Daseyns des von Gott verursachten Wesens; mithin ein ganz anderer Gedanke als jener erstere des blofsen Mitbestimmtseyns des jetzigen Soseyns; und zwar ein Gedanke, zu welchem es vom letzteren gar keinen Uebergang giebt, ein Gedanke, der unbedingt und unendlich, und unterandern auch nicht auf Zeit und Individualität beschränkt ist; endlich ein Gedanke, in und unter welchem erst der ersterwähnte Gedanke mitenthalten ist. Freilich wird auch das Verhältnifs der Verursachtheit der Einen, selben, ganzen Wesenheit und Daseynheit nach in der bisherigen Schulsprache *Abhangigkeit* genannt; wie denn z. B. *Kant* unter die Kategorie der Relation auch das bestimmte Verhältnifs der *Ursachlichkeit und Abhangigkeit* oder
der *Causalität* und *Dependenz*, bringt; welche *Dependenz* oder *Ab*- 927
hangigkeit dann genau zu unterscheiden ist von derjenigen Dependenz oder Abhangigkeit, welche in der Wechselwirkung, und überhaupt in der Wechselbedingheit stattfindet. Es bleibt also bei dieser Art des Vortrags des Verfassers für uns nichts übrig, als im Folgenden genau darauf zu merken, wie und mit welchen Befugnissen derselbe seinen Begriff der Abhangigkeit, der anfangs blofs ein Verhältnifs der Mitbestimmtheit oder Mitverursachtheit des jetzigen Soseyns durch ein von uns Unterschiedenes ist, nachundnach anders bestimmt, erweitert und höherstellt, bis er endlich dafür den Begriff der reinen, Einen und ganzen Verursachtheit durch Gott als die unbedingte Ursache einsetzt. Bishieher aber bedeutet nach dem Verfasser *Abhangigkeit* weiter nichts, als: *das Mitbestimmtseyn des jetzigen Soseyns des endlichen Vernunftwesens oder des Menschen durch ein Anderes aufser ihm, wobei an das Zusammenseyn von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit gedacht wird.*

Nach unserem Verfasser ist nun das Bewufstseyn des Verhältnisses der Abhangigkeit entweder „rein und sich gleichblei-

„bend, oder es schlägt um in einen Reiz zur Gegenwirkung." — Wir begegnen hierbei wieder einem bildlichen, vieldeutigen Ausdrucke des „*Umschlagens*", statt einer unbildlichen Erklärung und Erörterung der Sache, und einer unbildlichen Bezeichnung derselben. Dieses Bild scheint aber nicht angemessen zu seyn, da das Bewufstseyn und das Gefühl der Abhangigkeit nicht als solches allein der Reiz zur Einwirkung auf das uns Mitbestimmende Aüfsere sind, sondern nur, sofern sie mit der Selbstthätigkeit zusammentreffen, als aüfserer Reiz zu dieser Selbstthätigkeit wirken, ohne in einen Reiz umzuschlagen, das heifst ohne sich in einen solchen zu verändern oder zu verwandeln; sondern nur dadurch wirken sie als Reiz, dafs sie nicht umschlagen, sondern dasselbe bleiben. — Ferner ist nicht klar, ob mit den Worten: „Wechselwirkung *oder* Gegenwirkung", gemeint wird, dafs dieses Beides einerlei seye, oder dafs Beides zwei verschiedene und unterschiedene Arten der durch jenen Reiz bestimmten Selbstthätigkeit seyen. Beide sind aber wesenlich verschieden, indem Gegenwirkung *) ursprünglich blofs die auf ein aüfseres Wesen, als überhaupt Entgegenstehendes, gerichtete, dasselbe anzuwirken bestimmte, Selbstthätigkeit bezeichnet, ohne dafs dabei an Wechselseitigkeit gedacht werden müfste; und zwar diese Selbstthätigkeit sowohl auf den Fall, dafs die Gegenwirkung auf das andere Wesen nicht einwirke, als auch auf jenen, dafs das andre Wesen dadurch zwar angewirkt werde, aber seinerseits nicht wiederum gegenwirke. Wollte man unter Wechselwirkung überhaupt nur
928 verstehen, dafs die Wirksamkeit des Einen sich auf eine bestimmte Wirksamkeit des Andern beziehe, so wäre von den beiden letzten Fällen Wechselwirkung auszusagen; aber diefs ist vielmehr nur relative Wirksamkeit, — Bezugwirkung, nicht Wechselwirkung (*mutuus influxus s. concursus*). Denn zu der Wechselwirkung wird nicht nur erfordert, dafs sich die wechselwirkenden Wesen wechselseitig anwirken, sondern auch dafs sie wechselweise gegenwirken, und dafs ein jedes die Gegenwirkung des Andern in sich aufnehme, und erwiedere.

Um aber an sich, und ohne Hinsicht auf die Lehre des Verfassers, in Betracht des Gedankens und des Gefühles der Abhangigkeit klar zu sehen, und um diesen Gegenstand wissenschaftlich zu erörtern, wird erfordert, dafs die Grundwesenheit, oder Kategorie, der Ursachlichkeit im ganzen, umfassendsten Sinne des Wortes, und nach dem Organismus der in und unter selbiger enthaltenen Wesenheiten, wissenschaftlich erkannt werde; dann ebenso erfordert die Einsicht in die Grundwesenheit der Seynheit

*) Wie in den Wörtern: Gegenstand, Gegensatz, Gegenliebe, Gegendienst, Gegenschein, Gegenschall, Gegend, u. a. m.

oder Daseynheit, auch als Seynart (Modalität); endlich ist auch dazu nöthig, dafs beide, Ursachlichkeit und Seynheit im Vereine erkannt werden. Oder mit andern Worten, um einzusehen, ob und inwiefern der Gedanke der Abhangigkeit oder Dependenz ein wesenlicher Bestandtheil der Religion seye, müssen die Kategorien der Causalität und der Modalität, jede für sich, und beide im durchgängigen Vereine erkannt werden. Eine Forderung, die unser Verfasser garnicht, und, soviel wir wissen, die Philosophie überhaupt nur erst zumtheil erfüllt hat. Unsere Theorie der Religion hat die wissenschaftliche Erkenntnifs der genannten Kategorien in ihre Grundlegung als einen wesenlichen Theil derselben aufgenommen. Diese Theorie im Auge bemerken wir hierüber nur einige Hauptpunkte, welche an sich, und insbesondre zu der Würdigung der Religionslehre unseres Verfassers von entscheidender Wichtigkeit sind.

Erstens, der Gedanke und das Gefühl der Einen, selben, ganzen ursachlichen Abhangigkeit alles Endlichen überhaupt und des endlichen Vernunftwesens insbesondere begreift sowohl den Gedanken und das Gefühl der ewigen, als der zeitlichen, als auch der aus beiden vereinten Abhangigkeit in und unter sich. — Zweitens, in Ansehung der Ursachlichkeit des Einen unbedingten, unendlichen Wesens, das ist Gottes, als solcher, findet eine gegenseitig und wechselseitig gleiche Beziehung des in und unter Ihm ursachlich Abhangigen durchaus nicht statt; und in dieser obersten Hinsicht kann also auch nicht gesagt werden, dafs das endliche Vernunftwesen, indem es sich als unbedingt, nach seiner ganzen Wesenheit ursachlich abhangig von Gott weifs und fühlt, dadurch gereizt oder fahig werde in Ansehung Gottes zeitlich gegenzuwirken. In dieser Beziehung hat also das endliche Vernunftwesen den Gedanken der Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten, sich ewig gleichbleibenden Abhangigkeit von Gott; welcher Gedanke dann auch das Gefühl dieser Abhangigkeit hervorruft; und beides, dieser Gedanke und dieses Gefühl ist mithin religiös, und Eines der Momente der Religion. — Drittens, sofern aber Gott als Urwesen, das ist als das vor und über allem Endlichen seyende und bestehende, und allem Endlichen entgegengesetzte Wesen gedacht wird, und sofern in diesem Gedanken auch mitgedacht wird, dafs Gott auf das in, unter und durch Gott unbedingt verursachte, ewig bestehende, Endliche als Urwesen von oben Sich ewig und zeitlich und auf die aus Beidem vereinte, zeitewige, Weise, ursachlich verhalte; und insbesondere, sofern Gott gedacht wird als wirkende Ursache 929
des Einen Lebens in der unendlichen Zeit, und daher auch, als das Leben aller endlichen Wesen leitend und regierend; insofern

findet auch an dem Verhältnisse Gottes als ewiger und zeitlicher Ursache zu allem Endlichen in, unter und durch Gott, Wechselseitigkeit, jedoch auf eine nicht gleiche Weise, statt, indem in diesem Wechselverhältnisse zwar das endliche Vernunftwesen durchgängig abhangig von Gott, Gott aber auf keine Weise und in keiner Hinsicht abhangig von dem endlichen Vernunftwesen überhaupt oder seiner zeitlichen Wirksamkeit insbesondre ist; so zwar, dafs insbesondre auch den individuellen Anwirkungen und Einwirkungen Gottes in die endlichen Wesen, zuinnerst aber in die endlichen Vernunftwesen, bestimmte individuelle Gegenwirkungen der endlichen Vernunftwesen entsprechen, welchen gemäfs dann auch Gott in unbedingter Freiheit seine eigne heilige Wirksamkeit auf diese endlichen Vernunftwesen individuell weiterbestimmt. Und hinsichts der zeitlich-individuellen Wirksamkeit findet also ein seliges Wechselverhältnifs Gottes und des gottinnigen und gottähnlichen endlichen Vernunftwesens statt, wovon die Gottinnigung und das Gebet vonseiten des endlichen Vernunftwesens die Vorbereitung und der Anfang ist.

Betrachten wir die bisjetzt auf Erden wirklichen Religiongesellschaften und die in selbigen geltenden Lehrbegriffe, so findet sich, soviel uns bekannt ist, die Annahme des Wechselverhältnisses individuellen Wirkens Gottes und des Menschen als ein ihnen allen Gemeinsames, wenn schon diese Annahme in vielen nur erst unklare, und noch nicht von Irrwahn und Aberglauben reine Ahnung ist. Diefs ergiebt sich schon aus den ihnen allen gemeinsamen Gebeten, Weihungen und Darbringungen von geistlichen und leiblichen Gaben. Der Verfasser zwar hat von diesem Gemeinsamen abgesehen, und behauptet, dafs ihnen allen der Gedanke und das Gefühl der reinen, ganzen und gleichen Abhangigkeit, welche eine Abhangigkeit schlechthin ist, „und nie „in den Reiz zur Gegenwirkung umschlägt", gemeinsam ist. Eine Behauptung, von deren geschichtlicher Richtigkeit wir uns nicht überzeugen können, indem uns kein einsiger gesellschaftlicher Verein bekannt ist, der seine Religion in ein reines Gefühl der unbedingten Abhangigkeit allein setzte, und ohne den Gedanken und die Ausübung einer werkthätigen Beziehung des Menschen zu Gott wäre; so dafs es vielmehr als ein Grundmangel an Religiosität geachtet wird, wenn der Gedanke des Wechseleinflusses Gottes und des gottinnigen Menschen als unwahr, und als ein Unmögliches fordernd, aufgegeben wird, wie in der Lehre des *Epikuros* von den seligen Göttern, die sich um den Menschen und menschliche Angelegenheiten nicht bekümmern. Der Gedanke und das Gefühl der unbedingten, ewigen Verursachtheit und Abhangigkeit von Gott, der allerdings ein grundwesenlicher Gedanke

der Religion ist, setzen gleichwohl eine reifere, und tiefere Bildung des Geistes voraus, als dafs dieser Gedanke und dieses Gefühl in den unvollkommneren gesellschaftlichen Gestaltungen der Religion vorkommen könnte, in welchen dennoch die Ahnung, der Glaube und das Gefühl der Wechselbeziehung des individuellen Wirkens Gottes und des Menschen schon belebt und theilweis ausgebildet ist.

Viertens, die Erkenntnifs und das Gefühl von beiderlei Ver- 930
ursachtheit und Abhangigkeit des Menschen von Gott, gehört wesenlich zur Religion des Menschen, und zu seiner Religiosität und Frömmigkeit. Das Erstere bestimmt selbige mit im Ganzen und Allgemeinen, das Andere aber im Innersten und Besondersten; und Beides ist unerlafslich, wo ganze, durchgebildete, vollwesenliche Religiosität und Frömmigkeit gedacht wird. Wohl aber kann es seyn, dafs in dem noch nicht weitgenug ausgebildeten Bewufstseyn und Gemüthe, das endliche Vernunftwesen Beides noch nicht unterscheidet, oder auch des individuellen Verhältnisses der Wirksamkeit zu Gott bereits inne ist, des Verhältnisses der ewigen Verursachtheit aber noch nicht; oder auch umgekehrt, dafs das ewige Verhältnifs erkannt und anerkannt wird, das zeitlich-individuelle aber nicht, oder nicht mehr.

Wenn daher der Verfasser sagt:

„3) Dafs nun das fromme Gefühl in allen seinen noch so „verschiedenen Gestaltungen immer ein reines Gefühl der Ab„hängigkeit ist, und nie ein Verhältnifs der Wechselwirkung be„zeichnen kann, dies wird vorausgenommen als ein nicht ab„zuläugnendes“: so können wir diese Vorausnahme nicht als der Sache entsprechend zugeben, und sind gezwungen, sie abzuleugnen, es mag nun unter Wechselwirkung die blofse einseitige Gegenwirkung gegen die Anwirkung Gottes, oder die Wechselwirkung im eigenlichen Sinne (*mutuus influxus s. concursus*) verstanden werden. Zwar vermögen wir die entgegenstehende Behauptung grundwissenschaftlich (metaphysisch) hier nicht zu erweisen, wo wir aufserhalb des Ganzen der Wissenschaft den Gegenstand blofs erläutern können; aber schon die Wahrnehmung, dafs Liebe, Vertrauen, Hoffnung zu Gott, dafs das reine Bestreben, Gott immer inniger zu erkennen, Gott in ein immer reineres Herz aufzunehmen, Gotte im Denken, Empfinden, Wollen und Handeln im ganzen Leben immer mehr ähnlich zu werden, lauter religiöse Gegenwirkungen des endlichen Vernunftwesens sind, von denen sogar die Erkenntnifs und das Gefühl der ganzen, vollen, ewig gleichen Abhangigkeit von Gott zugleich ein Theil und in Ansehung der übrigen Gegenwirkungen eine mitwirkende und erregende Bedingnifs ist, — schon diefs kann zeigen, dafs das

religiöse Bewufstseyn und das religiöse Gefühl auch religiöse, selbstthätige Gegenwirkungen umfafst, wodurch der endliche Geist und das endliche Gemüth Gotte als der unbedingten, urwesenlichen, ewigen, zeitlichen, und zeitewigen Ursache in religiöser Selbstthätigkeit entspricht. Wird aber einmal auch nur diefs anerkannt, so kann auch der allen Religionvereinen dieser Erde gemeinsame Gedanke nicht ohne Prüfung verworfen werden, dafs in der Ursachlichkeit Gottes als ewigen Wesens und in der zeitlichen Wirksamkeit Gottes als des lebendigen Gottes jenen individuellen religiösen Gegenwirkungen der einselnen und der gesellschaftlich vereinten endlichen Vernunftwesen eine weitere
931 innere freie Selbstbestimmung Gottes entspreche, die der religiösen gegenwirkenden Thätigkeit der endlichen Wesen angemessen seye, vor Allem aber der unendlichen Weisheit und Liebe Gottes, des Lebendigen, selbst genugthue. Dann aber eröffnet sich der religiöse Gedanke der seligen individuellen Wechselwirkung Gottes und seiner endlichen vernünftigen Wesen, die in Ihm und durch Ihn sind und leben, in wahrer Einheit und Vereinheit des Seyns und des Lebens. Dieser Gedanke ist nach unsrer Ueberzeugung, und eignen innern Erfahrung, der innerste und das Leben selbst weihende religiöse Gedanke, sowie das entsprechende Gefühl das innerste selige religiöse Gefühl. Daher findet sich auch gerade dieser Gedanke der wesenhaften Einheit und Vereinigung des endlichen gottähnlichen Lebens des endlichen Vernunftwesens, in individueller Wechselwirksamkeit, und das ahnende Gefühl davon, in allen uns bekannten Religionsbegriffen, obschon sich beide, dieser Gedanke und dieses Gefühl, von den unscheinbarsten, unreinsten und mangelhaftesten Anfängen bis zu dem Gedanken und dem Gefühle der Einen seligen Lebengemeinschaft Gottes und des unendlichen gottvereinten Reiches aller seligen Geister, wovon ein Glied zu seyn und zu werden der religiöse Mensch auch sich bestimmt weifs und fühlt, gesetzmäfsig stufenweis erheben und vollenden.

Der Verfasser erlaütert hierauf dieses reine Gefühl der Abhangigkeit schlechthin, durch das Gefühl des Kindes und des Bürgers, welche, weil dabei die Gegenwirkung gering und die Abhangigkeit überwiegend ist, jenem Gefühle am nächsten stehen. „Aber", sagt er (S. 35), „dennoch wird auch jene Abhängigkeit „schon als eine allmählig sich vermindernde und verlöschende „gefühlt, und auf das Vaterland und dessen leitende Gewalten „kann auch der Einzelne ohne das Verhältnifs aufzuheben, theils „Gegenwirkung ausüben, theils leitende Einwirkung; und die „Abhängigkeit wird also gefühlt als eine theilweise, neben wel„cher auch Wechselwirkung, wenn gleich nur vorübergehend, „möglich ist. Gäbe es nun noch gröfseres endliches, was das

„Selbstbewufstsein des Menschen mitbestimmen könnte als Vater „und Vaterland: so würde auch mit diesem, wenn gleich in noch „geringerem Grade, eine Wechselwirkung möglich sein." Ein solches Gröfsere und Höhere nun ist zunächst die Menschheit der Erde. Dafs aber die Wechselwirkung allgemein mit der Gröfse des unser „jeziges Sosein mitbestimmenden" dem Grade nach abnehme, ist nicht erweislich; vielmehr kann selbige ebendefshalb um so gröfser, das ist um so stärker, inniger und ausgebreiteter werden; indem die Wirkung sich nicht nur nach der Wesenheit, Anregung und Kraft des Anwirkenden, sondern zugleich auch nach der Wesenheit, Umfangheit, Empfänglichkeit und Kraft des Angewirkten richtet und danach gemessen wird, und zwar diefs im Leiblichen, wie im Geistlichen. Wie denn z. B. die Wechselwirkung des Einselnen und der Menschheit, wenn er auch nur eine neue für das Leben wesenliche Idee in sie einführt, in Lehre und Leben weit gröfser ist, als wenn sich dieselbe auf einen Einselnen, auf eine Familie oder auf ein Volk beschränkt; oder sowie schon die Einwirkung Derer, die einen Völkerbund regieren, gröfser ist als Derer, die ein Volk regieren, auf diefs einselne Volk. — „Dies gilt", setzt der Verfasser hinzu, „auch von 932
„der Welt als der Gesammtheit alles leiblichen und geistigen „endlichen Seins, und das Selbstbewufstsein des Menschen, als „durch diese mitbestimmt, ist eben das Bewufstsein der Freiheit. „Denn indem er auf jeden Theil derselben Gegenwirkung ausüben „kann, übt er Einwirkung auf alle." Wir geben dem Verfasser zu, dafs der Gedanke und das Gefühl der Abhangigkeit von der Mitwirksamkeit der ganzen Welt nicht rein und ganz ist, eben weil und sofern die Welt gedacht wird blofs als der Inbegriff alles endlichen Seyns. Das aber dürfen wir nicht unbemerkt lassen, dafs hier der Verfasser blofs gelegenheitlich den Begriff der Freiheit des endlichen Vernunftwesens einführt, als einen dem Begriffe der reinen und ganzen Abhangigkeit entgegengesetzten und den ersten aufhebenden. Dieses aber kann nicht zugegeben werden; denn der Begriff der reinen, ganzen Abhangigkeit des endlichen Vernunftwesens von Gott schliefst, wie der Verfasser mit uns lehret, den Begriff der endlichen Freiheit garnicht aus; welcher Begriff vielmehr garnicht denkbar ist als auf der Grundlage der reinen und ganzen Abhangigkeit des endlichen Vernunftwesens von Gott. Ferner bedarf der Begriff der endlichen Freiheit des endlichen Vernunftwesens nicht des Begriffes der Welt; denn auch der Welt gegenüber besteht das Bewufstseyn der menschlichen Freiheit, als geistlicher Freiheit ursprünglich im Geiste selbst, und wird an des Geistes innerem Handeln ursprünglich dargestellt, bewährt und ersehen, ohne *dazu* der Welt

oder des Begriffs der Welt zu bedürfen; auch ist der besondre Begriff der auf die Welt gerichteten Freiheit des Menschen nicht ursprünglich und nicht zuerst der Begriff einer antwortenden Gegenwirkung, sondern vielmehr einer Anwirkung, die auf einselne Theile der Welt ausgeübt wird, und welche dann weiter durch die Gegenwirkung der angewirkten Theile der Welt zur Wechselwirkung wird. Endlich können wir auch nicht in die Behauptung einstimmen, dafs der Mensch, indem er auf jeden Theil der Welt Gegenwirkung ausüben kann, defshalb Einwirkung übe auf alle Theile, oder gar auf die Welt als ganze. Denn da das endliche Vernunftwesen in jeder Zeit nur auf einen endlichen Kreis von Theilen der Welt, und zwar immer in einer Richtung wirken kann, die Welt aber allerwärts unendlich gedacht ist, und dazu durchgängig als hinsichts jedes Endlichen veränderlich, so kann das endliche Vernunftwesen weder jemals, selbst in unendlicher Zeit nicht, auf *jeden* Theil der Welt wirken, mithin schon defshalb nicht auf alle. Ferner gesetzt auch es könnte das endliche Vernunftwesen, in unendlicher Zeit wenigstens, auf jeden Theil der Welt, nacheinander herumkommend, einwirken, so könnte es dennoch niemals zugleich auf alle Theile der Welt wirken, indem deren in jeder Zeit unendlichviele sind, und dabei noch dazu immer veränderte, aber der Wirkungskreis jedes endlichen Wesens in der unendlichen Welt in jedem Momente fort-
933 während dem Gebiete nach nur endlich ist, unendlich aber niemals; — da überhaupt ein in seiner Art unendlicher Wirkungskreis nur einem in seiner Art unendlichen [Wesen] zukommt, als z. B. der Natur, — der unbedingt unendliche Wirkungskreis aber nur allein Gotte. Ja selbst, wenn von einem endlichen Wesen auf alle Theile der Welt gewirkt würde, so würde defshalb und insofern doch nicht auf die Welt als auf die *ganze* Welt gewirkt; wenn die Welt nicht nur als ein aus unendlichvielen endlichen Theilen bestehendes Sammelganzes (Aggregat) gedacht werden soll.

Der Verfasser bedient sich nun dieses Gedankens von dem Verhältnisse der Abhangigkeit und der Freiheit in Ansehung der Welt als einer Prämisse zu folgendem Schlusse. „Wenn daher „in dem die frommen Erregungen auszeichnenden Geseztsein einer „vollkommnen stetigen, also auf keine Art von einer Wechsel„wirkung begrenzten oder durchschnittenen Abhängigkeit, die „Unendlichkeit des mitbestimmenden nothwendig mitgesezt ist, „so ist dies nicht die in sich getheilte und endlich gestaltete Un„endlichkeit der Welt, sondern die einfache und absolute Unend„lichkeit.“ Schon was wir kurz zuvor gesagt, aufserdem aber noch folgende Erwägungen zeigen die Unbündigkeit dieses Schlus-

ses. Es ist noch erst die Frage, ob es der echte und ganze Gedanke von der Welt ist, sie als eine bloſse Gesammtheit alles Endlichen zu denken; indem schon der Gedanke der Welt als Eines organischen Ganzen ein höherer zugleich und ein reichhaltigerer ist; zu geschweigen, daſs alles Endliche in der Welt gedacht werden kann als durch das Eine unendliche Ganze der Welt zugleich mitbestimmt, obgleich mit der Welt von Gott verursacht, so daſs auch der Welt, ob sie schon ein Vereinwesen ist, Einheit, Selbheit und Ganzheit, Unendlichkeit und Unbedingtheit, jedoch alles dieſs nur in ihrer Art zukomme; daher dann auch das endliche Vernunftwesen, insofern es überhaupt ein endliches Weltwesen ist, sich in eben dieser Art und in diesem Sinn und Gebiete der Welt unendlich und schlechthin, und auf immer gleichbleibende Weise, abhangig erkennen und fühlen müſste vom Weltganzen, mit welchem es als mit dem in seiner Art unendlichen und unbedingten Ganzen nie in Gegenwirkung und Wechselwirkung kommen könnte. Und zwar kann diese Beschaffenheit der Welt angenommen werden, ohne daſs Gotte das Mindeste entzogen werde; denn wenn auch die Welt so gedacht wird, so kann sie deſshalb dennoch, und dann eben erst recht, gedacht und anerkannt werden, als von Gott ganz und durchaus verursacht, und als von Gott auch in Ansehung ihres ganzen Lebens auch individuell, als von der Vorsehung, abhangig; und ebenso kann dann auch jedes besondre und endliche Weltwesen *zunächst* als verursacht und abhangig gedacht werden von der Welt, und dennoch zugleich *zuhöchst* und ganz mit der ganzen Welt verursacht und abhangig von Gott, und zwar letzteres sowohl mittelbar als Theil der Welt, als auch unmittelbar als in, unter und durch Gott seyendes Wesen. — Mit diesen Gedanken übereinstimmend findet sich auch das endliche Vernunftwesen auf jedem Gebiete der Welt und ihres Lebens, sofern es mit der Welt vereint ist 934
und lebt, von den *ewigen* Weltgesetzen eben dieses Gebietes unbedingt, unänderlich, und ausnahmlos abhangig, und eine Gegenwirkung, die darin etwas abändern könnte, ist ganz ungedenklich; sondern bloſs Gegenwirkung und Vereinwirkung und Wechselwirkung mit der Welt nach diesen *ewigen* Gesetzen, ohne alle Ausnahme, ist dem endlichen Vernunftwesen möglich. — Darin aber stimmen wir dem Verfasser bei, daſs das endliche Vernunftwesen sich unbedingt und ganz abhangig erkennt und fühlet allein von Gott, und daſs in diesem Sinne „sich schlechthin abhängig „fühlen, und sich abhängig fühlen von Gott einerlei ist.“

Aber das Gefühl der reinen, gleichen, unbedingten Abhangigkeit von Gott schon angenommen, entspringt hier die Frage, ob dieses Gefühl, sofern es dieses bestimmte ist, diese Bestimmt-

heit in sich selbst lediglich kraft des Gefühlsvermögens erhalte und behalte, oder ob es vielmehr dieses bestimmte Gefühl erst dadurch geworden, dafs das endliche Vernunftwesen zuvor, und zwar vom Gefühl unabhangig, Gottes im Denken inne geworden, als Ahnung wenigstens, oder auch als Erkenntnifs, und zwar Gottes nicht nur überhaupt und unbestimmt, sondern insonderheit auch Gottes in dem Verhältnisse der Ursache zu der davon abhangigen Sache (Absache), und des Bewirkenden zum Bewirkten. Wer in dieser Hinsicht in sich selbst blickt, wird finden, dafs dieses so bestimmte Gefühl in der That eine so lange Reihe organisch verbundener Gedanken voraussetzt, die zu dem Grundgedanken Gott innerlich hinzukommen müssen, damit das Gefühl diese so bestimmte und zwar reine Beschaffenheit empfange, dafs eine lange wissenschaftliche, in dem ersten, subjectiv-analytischen Haupttheile der Wissenschaft enthaltene, Erörterung erfordert würde, um sie nach ihrem Gliedbau vollständig und wohlgeordnet zu entfalten.

Der Verfasser hält sich zwar für befugt, diese Untersuchung unangestellt zu lassen, und gedenkt der Schwierigkeit, die sich von daher gegen seine Lehre erhebt, hier durch die gelegenheitliche Erwähnung in einem Zusatze zu erledigen. Er sagt (S. 36): „Was früher ist, der Gedanke von Gott, oder das in den frommen Erregungen enthaltene Gefühl von Gott, diese Frage zu entscheiden gehört nicht hieher.“ Es gehört aber diese Frage vielmehr erstwesenlich hieher. Denn da wie wir bereits gezeigt haben (192, 221, 227, 14, 19, 50, 228, 159 f.) der Gedanke von Gott dem Gefühle von Gott vorausgeht, sowohl der Wesenheit nach als selbst der Zeit nach, und zwar so, dafs der Gottgedanke nicht das Gottgefühl, wohl aber das Gottgefühl den Gottgedanken voraussetzt; und da weiter der ganze Gedanke: Gott, dem besondern,
935 theilheitlichen Gedanken der reinen Abhangigkeit von Gott vorausgeht, sowie das ganze Gottgefühl dem besondern und theilheitlichen Gefühle der Abhangigkeit von Gott: so ist offenbar, dafs schon Diefs sicherstellt gegen die Annahme, dafs Religion und Religiosität oder Frömmigkeit überhaupt ihren „Siz und Anfang „haben im Gefühle, als eine Neigung und Bestimmtheit desselben“, und dafs insbesondre das Erstwesenliche derselben „in dem Ge„fühle der Abhängigkeit schlechthin, das ist der reinen, ganzen, „sich gleichbleibenden Abhängigkeit von Gott bestehe.“ Denn angenommen auch, es sollte wider den Sprachgebrauch festgesetzt werden, dafs nur derjenige Theil und nur diejenige Lebenerweisung des Gottinneseyns und des Gottinnigseyns Religion und Religiosität, oder Frömmigkeit genannt werde, welche Gefühl der Abhangigkeit schlechthin von Gott ist: so müfste doch auch dann

noch zugestanden werden, daſs Religion und Religiosität oder Frömmigkeit die Erkenntniſs Gottes überhaupt und in selbiger die Erkenntniſs Gottes als Ursache der Welt und des Menschen, und darin weiter die Erkenntniſs der reinen, ganzen, gleichen Abhangigkeit des Menschen von Gott als der Einen Ursache, insbesondre als unerlaſsliche Grundlage voraussetze, daſs sie mithin im Erkennen und Denken Eine ihrer Grundlagen oder Wurzeln habe. Nun sagt zwar der Verfasser, um das Unnöthige der abgelehnten Untersuchung zu zeigen: „Nur sind wir gar nicht genöthigt, jenen Gedanken als irgend anderswoher vorauszusezen; „sondern werden sagen können, gesezt auch, er wäre nirgend „andersher gegeben, aber die frommen Erregungen wären gegeben, „so würde, wenn die Besinnung unter der Form des Denkens „nur weit genug entwikelt wäre, aus der Betrachtung jener Er„regungen das Bestreben entstehen, den Gedanken des höchsten „Wesens zu bilden. Und der auf diesem Wege sich bildende „Begriff ist es auch allein, mit dem wir es im folgenden zu thun „haben.“ — Durch diese Sätze hat aber der Verfasser garnicht gezeigt, daſs wir nicht genöthigt sind, den Gedanken Gottes anderswoher gegeben vorauszusetzen. Denn um dieses zu zeigen, müſste *bewiesen* seyn, was der Verfasser nur als problematisch aussagt, daſs die frommen Erregungen, das heiſst bei ihm vornehmlich und zuerst das Gefühl der Abhangigkeit schlechthin, als ohne den Gedanken von Gott bereits *gegeben* vorausgesetzt werden dürfen; — Dieſs gerade müſste bewiesen seyn entweder aus ewigen Gründen im Zusammenhange der metaphysischen Wissenschaft, oder wenigstens aus wirklicher Lebenserfahrung; aber weder den einen noch den andern Beweis hat der Verfasser geführt. Da er nun diese Grundvoraussetzung seiner Lehre nicht bewiesen hat, so ist er auch nicht befugt zu behaupten, daſs der Gedanke von Gott nicht von woandersher, als dem Gefühle gegeben sey, und daſs die Frage danach hieher nicht gehöre. Der Verfasser aüſsert überhaupt die Ueberzeugung, daſs Gedanken aus Gefühlen sich entwickeln, indem die Gefühle in Gedanken übergehen *), aber daſs und wie dieſs geschehe, ist in der vorliegenden Schrift nicht gezeigt. Daſs ein jedes Gefühl, sobald es selbst ins Bewuſstseyn aufgenommen und darauf reflectirt wird, zum Denken über den Grund des Gefühles, über die Beschaffenheit, den Verlauf und 936
die Beziehungen desselben zu Anderem, anregt, ist gewiſs, und gilt auch von allen religiösen Gefühlen, sobald sie belebt sind. Aber ebenso gewiſs ist es, daſs die Auskunft hierüber nicht wiederum im Gefühle gefunden wird, sondern im Erkennen durch

*) Dasselbe behauptet auch *Bouterwek*. (Siehe oben 168 f. und unsre Kritik; vergl. 585).

Denken, nicht aber, wie der Verfasser zu verstehn giebt, durch die blofse Form des Denkens, da ein blofs formales Denken an sich, weil dann ein leeres, unmöglich ist, und das Gefühl selbst keinen andern Inhalt dem Denken darbietet als eben das Gefühl als subjectiven Zustand, nicht aber seinen Grund und seine Bedeutung und Auslegung. Da nun das religiöse Gefühl zu den Gefühlen gehört, worin wir des wesenlichen Verhältnisses eines Uebersinnlichen, welches, wie der Verfasser selbst sagt, „uns „nie kann auf äufserliche Weise gegenüberstehend gegeben wer„den (S. 36 n. 4)", zu unserer ganzen eigenen Wesenheit und Bestimmung inne sind; und da das Uebersinnliche, als solches, uns nur im Schauen oder Erkennen in Form des Gedankens, in wesenhafter Vereinigung gegenwärtig ist, so ist eben das Schauen in unserer Wesenheit Dasjenige, welches selbst als innerer subjectiver Grund zu jedem Gefühle, defs objectiver Grund ein Uebersinnliches ist, schon vorausgesetzt wird; sey nun das Schauen vorerst blofs Ahnung, oder vollendetes Erkennen als ein Wissen. Daher wird auch ein Jeder, der sich seines religiösen Gefühles bewufst ist, sobald er durch die Lebendigkeit des Gefühles zum Nachdenken über dasselbe angeregt wird, finden, dafs der Gedanke von Gott, und von seinem Verhältnisse zu Gott die unerlafsliche Grundlage seines religiösen Gefühles ist, welche diesem vorausgieng und es stetig unterhält, und auch dann die Grundlage des religiösen Gefühles war, als er sich dieses Verhältnisses des Gefühles zum Erkennen noch nicht bewufst wurde. Denn dieses kann freilich mit dem religiösen Gefühle, sowie mit jedem Gefühle, geschehen, dafs sich der Mensch des Grundes seines Gefühles noch nicht bewufst ist; es kann also hinsichts des religiösen Gefühles gar wohl seyn, dafs der Fühlende noch nicht bemerkt hat, dafs dasselbe durch den Gedanken: Gott, und durch die Anerkenntnifs dieses Gedankens als Wahrheit, im Geiste mitbedingt ist, sowie dafs es erst mit der Weiterbildung dieses Gedankens zur Gotterkenntnifs selbst Stufe für Stufe, Grad für Grad, ausgebildet wird; nichtsdestoweniger aber ist es so, dafs dieser Gedanke Gottes und des Verhältnisses Gottes zur Welt und zum Menschen als Ahnung oder als Erkenntnifs in ihm da ist und das religiöse Gefühl erweckt, unterhält und leitet, wenn der Fühlende diefs auch nicht weifs, oder gar leugnet. Defshalb eben ist es auch für jeden Menschen von gröfster Wichtigkeit, dafs ihm diese Abhangigkeit und Bedingtheit des religiösen Gefühles durch die religiöse Erkenntnifs völlig klar werde; und zwar ist diefs nicht etwa blofs richtig für seine religiösen Gefühle und Regungen, welche nur ein Theil sind seiner Religion und Frömmigkeit, sondern was viel mehr und höher ist, für sein

ganzes religiöses und frommes Lebenverhältnifs zu Gott und zu allen endlichen Wesen und zu sich selbst, und für seinen ganzen 937
religiösen und frommen Lebenswandel. Zumeist aber ist diese Einsicht wichtig für den Diener der Religion, als Religionslehrer und als Erzieher zur Religion, der den Menschen zur Gottinnigkeit, und zur Vereinigung mit Gott mitverhelfen soll; für ihn ist es eine seiner Grundaufgaben, die Menschen von dieser Wahrheit gründlich und innig zu überzeugen, damit sie *zuerst* zu religiösem Denken und Erkennen geneigt werden, und sich denkend bestreben, Gott und Gottes Verhältnifs zu Welt und Menschheit in Wahrheit zu erkennen, aber auf ihr Gefühl auch in Sachen der Religion, welche Sache des ganzen Lebens und des ewigen Heiles ist, sich durchaus nicht allein, zuerst oder zumeist zu verlassen, sondern das Gefühl als solches und für sich allein durchaus nicht und nie zum Grunde und Richtmafs des religiösen Erkennens, Wollens, Thuns und Lebens zu machen, vielmehr das religiöse Gefühl selbst nur als ein besonderes Moment, als einen wesenlichen Theilerweis der Religion an und in ihnen zu betrachten, zu achten, und dasselbe mit Besonnenheit, die Gottes und göttlicher Verhältnisse im reinen, an sich selbst gewissen, des Gefühls unbedürfigem Erkennen inne und gewifs ist, zu bewachen, zu reinigen, zu leiten, zu mäfsigen, und auszubilden. Zudem, ist erst die religiöse Erkenntnifs da, und die religiösen Lebensverhältnisse, so wird das Gefühl dadurch erregt und belebt werden, ohne dafs es dazu einer besondern Absicht oder Entschlusses bedürfte; denn mit allen Gründen und Bedingnissen ist auch das Begründete und Bedingte gesetzt. Ebenso wenn nur das Schöne selbst, und das geistige Schauen desselben gegeben ist, so spricht das Gefühl des Schönen von selbst an; ist aber das Schöne nicht einmal in einem ahnenden Gedanken, und in einem dämmernden Phantasiebilde dem Geiste gegenwärtig, so vermag nicht einmal die aüfsere, leibliche Schauung und Wahrnehmung des Schönen das Gefühl dafür anzusprechen und zu beleben. Selbst das noch dunkle Gefühl des Sehnens nach einem Unbekannten wird als solches nicht empfunden, ohne einen ahnenden Gedanken des Ersehnten. Dafs es aber ein wesenlicher Theil der Lebenführung und der Lebenkunst ist, auch sein Gefühl mit Besonnenheit auszubilden, seines Gefühles mächtig zu seyn, und es rein im Guten und Schönen zu halten, besteht mit unserer Lehre, ja es ergiebt sich daraus sowohl die Möglichkeit davon als auch die Gesetzgebung dafür.

Wenn daher der Verfasser zum Schlufs der letztangeführten Stelle sagt, „dafs es der auf diesem Wege“ des Gefühls „sich bildende Begriff allein ist, mit dem er es im folgenden zu thun

habe", so bemerken wir dagegen, dafs in Denen, die diesen Weg geben sollen, dennoch schon der Gedanke: Gott, wenigstens als Ahnung gegenwärtig und wirksam seyn mufs, obschon sie es vielleicht nicht bemerken, dafs dieser Gedanke die vorausgehende, vom Gefühl unabhangige, intellectuale Grundlage ihres religiösen Gefühls ist. Denn auf diesem Wege wird der Gedanke Gottes und des Verhältnisses Gottes zur Welt und zum Menschen nicht
958 ursprünglich erregt und gefunden, sondern, wo derselbe schon in der selbständigen Kraft des Gedankens und in der selbständigen Gewifsheit der Wahrheit da ist, dann kann es auch geschehen, dafs das durch ihn belebte Gefühl ein neuer Anlafs wird, diesen Gedanken in Erinnerung zu bringen und in das klare Bewufstseyn hervorzuheben. Aber auch dann gewinnt dieser Gedanke selbst durch das Gefühl weder an Gewifsheit, noch an Inhalt und Tiefe das Mindeste aufser diefs, dafs dieser Gedanke das religiöse Gefühl belebt; obschon auch diefs im Allgemeinen, ohne das Gefühl, gewufst werden kann. Auch zeigt sich, dafs das religiöse Gefühl durchgehends nur soweit reicht, als die Erkenntnifs Gottes und des Verhältnisses Gottes zu Welt und Menschheit, und als überhaupt die religiöse Erkenntnifs und Ahnung reicht, und schon hell und entwickelt im Geiste Dessen vorhanden ist, dessen Gemüth dafür empfinden, und sich dahin neigen soll. Daher müssen wir urtheilen, dafs der vom Verfasser eingeschlagene Weg der Wesenheit der Sache selbst und zugleich dem letzten praktischen Zwecke aller Religionslehre zuwiderlaüft.

Dafs dieser Weg, vonseiten des Gefühles und auf der Grundlage desselben die religiöse Erkenntnifs überhaupt, den Gedanken, die Ahnung und die Erkenntnifs Gottes, und weiterbestimmte Religionslehren über das Verhältnifs Gottes zu dem Menschen und der Menschheit zu gründen und zu entwickeln nicht der rechte ist, möchte von Jedem, der auch noch nicht wissenschaftlich tief in diesen Gegenstand eindringt, schon daraus erkannt werden, dafs die Menschen und die Völker überall und immer gerade auf dem umgekehrten Wege zur Religion und zu einem religiösen Lebenswandel geführt worden sind, und auch jetzt geführt werden. Der Gedanke von Gott und vom Verhältnisse Gottes zu dem Menschen, und zu allem Endlichen, hat überall auf Erden der Religion die Bahn gebrochen, die kalten und tauben Herzen durch sein göttliches Licht erwärmt, die unmenschlichen und ungöttlichen Gefühle, Neigungen und Leidenschaften gezähmt und gedämpft, die noch unreinen guten Gefühle gereinigt und gelaütert, die niederen, aber unschuldigen, Gefühle zu gotterfüllten Gefühlen geweiht und erhoben, und, was das Erstwichtige in dieser Hinsicht ist, das reine Gottgefühl erweckt und belebt, womit

dann alle anderen besonderen Gefühle nachundnach in Uebereinstimmung und Vereinwirkung gebracht, und danach geordnet und regiert werden. Daher sehen wir auch die Religionsbegriffe und Religionsgesellschaften in derselben Mafse zur Heiligung und Beseligung der Menschheit wirken, als ihre Lehre von Gott ganz, und rein, und weitgenug entwickelt ist; denn dann folgt das Gefühl, und weiter auch der Wille, und die Lebenführung in entsprechender Vollendung der Erkenntnifs nach, aufserdem aber bleibt deren Ausbildung stehen, oder schlägt um, und verdirbt. Dafs mit diesem Wege auch das Christenthum, und besonders der Protestantismus übereinstimme, haben wir schon früher erwähnt; indem seiner Vorschrift zufolge sogar die erste Bekehrung des Menschen zu Gott mit der Lehre, nicht mit Gefühlen begonnen werden soll; mit einer Lehre, die in den biblischen Schriften 939
weder aus Gefühlen entwickelt, noch auf Gefühle gegründet, noch als darauf zu gründend und daraus zu entwickelnd dargestellt wird; und entscheidend hierüber ist die Vorschrift: Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten, Gottes Gebote zu halten, und vollkommen zu seyn, wie unser Vater im Himmel auch ist.

Gesetzt aber auch, es sollte der vom Verfasser empfohlne Weg die Religionslehre zu entwickeln eingeschlagen werden, so würde doch auch dann vielmehr das ganze religiöse Gefühl, zuoberst als ganzes, und dann nach allen seinen Momenten, Erweisungen und Aüfserungen zur Grundlage der Entwickelung genommen werden müssen, als blofs und allein das Gefühl der Abhangigkeit von Gott, welches, wie rein, und ganz und gleichbleibend auch immer diese Abhangigkeit seyn und gefühlt werden möge, doch nur ein einselnes, untergeordnetes, theilheitliches (particulares), und als solches zugleich ein blofs verneinliches (negatives), wennschon ein wesenlich religiöses, Gefühl ist, aber weder als das ganze Gottgefühl, noch als eines der ersten, obersten Momente des Gottgefühles sich erweist. Denn die Ursachlichkeit ist nur *eine* der Grundwesenheiten oder Eigenschaften Gottes unter mehren, und zwar eine solche, die schon Gegenheiten oder Gegensätze an sich hat, mithin schon diejenigen Grundwesenheiten Gottes voraussetzt, welche die obersten Momente der Wesenheit Gottes selbst sind. Der Mensch aber vermag es, die reine, ganze Wesenheit Gottes, — die Gottheit selbst, vor und über und ohne alle Gegenheit zu erkennen und dann auch ins Gefühl aufzunehmen, in dem Einen, selben, ganzen Gottgefühle, welches dann als die Eine Grundlage aller besonderen religiösen Gefühle diese alle an sich, in sich und unter sich enthält. An dem Einen, selben und ganzen Gottgefühle aber, als solchem, kommt das Gefühl der Ursachlichkeit Gottes, und

der Abhangigkeit von Gott noch nicht in Ansprache, sondern erst in selbigem, ihm untergeordnet und als durch selbiges verursacht und bedingt. Sowie es unmöglich ist, den Gedanken der Abhangigkeit von Gott rein und ganz zu denken und zu erkennen, wenn nicht die Ursachlichkeit, und diese nicht, wenn nicht die Grundwesenheiten Gottes über ihr, und diese nicht, wenn nicht Gott selbst als das Eine, selbe, ganze, unbedingte und unendliche Wesen gedacht und erkannt wird: so ist es auch unmöglich, das Gefühl der Abhangigkeit von Gott rein und ganz zu empfinden, wenn es nicht als ein innerer, untergeordneter Theil in dem Einen, selben und ganzen Gottgefühle besteht und belebt wird. Um Dieses ganz zu verstehen, ist besonders zu beachten, dafs das Gefühl der Abhangigkeit von Gott nicht einmal die reine und ganze Erfassung und Aufnahme ins Gemüth des ganzen Verhältnisses der Verursachtheit von Gott, geschweige der Ursachlichkeit Gottes selbst, erschöpft und ausdrückt. Denn das Verhältnifs der Ursachlichkeit ist ursprünglich ein bejahiges (affirmatives und positives), Wesenheit setzendes; und indem das endliche Wesen sich als von Gott verursacht erkennt, erkennt es sich eben als gottähnliches endliches Wesen, und zugleich auch seine sittliche Freiheit als verursacht von Gott, und daran und dabei erkennt es sich dann auch als abhangig von Gott, als an Gottes Wesen-
940 heit gebunden, und als Gotte zum Guten verbunden; und diese Abhangigkeit von Gott erscheint ihm nicht als eine hindernde und hemmende, sondern als eine die Möglichkeit und das Gebiet des gottähnlichen Lebens setzende, dasselbe befördernde, und als eine beseligende, mithin auch als eine für das Gefühl bejahige, Wesenheit setzende.

Gesetzt endlich, es sollte dennoch versucht werden, die Religionslehre nicht aus dem Einen und ungetheilten, ganzen Gottgefühle, sondern aus irgend einem besondern, diesem untergeordneten Gottgefühle, worin irgend ein besonderes Verhältnifs Gottes zum Menschen empfunden würde, herzuleiten, so würde wiederum nicht gerade dieses bestimmte Verhältnifs der Abhangigkeit allein, oder doch vorwaltend, zur Grundlage der Entwickelung gewählt werden müssen, sondern weit eher das höhere und umfassendere Gefühl des ganzen Verhältnisses des Menschen zu Gott, nach der ganzen Wesenheit und zugleich nach dem ganzen Leben; welches sich dann allerdings auch zu dem Gefühle der Freiheit und der Abhangigkeit in Gott gestaltet. — Wir verstehn unter Freiheit das Vermögen, in eigener selbständiger Kraft das Gute überhaupt, und für jedes Zeitnun das individuell Gute, oder das soeben Beste, nach einem allgemeinen Zweckbegriffe und nach einem individuellen Zweckbilde zu wollen und zu thun.

Daher, da die Freiheit des Menschen als eine bedingte und endliche erkannt und gefühlt wird, und da es bei weiterem Nachdenken sich zeigt, dafs die endliche Freiheit des Menschen nur als rein und ganz abhangig von Gottes Wesenheit, und nur als untergeordnet der Einen unendlichen und unbedingten Freiheit Gottes begriffen werden kann, so ist das Inneseyn der Freiheit des Menschen in Erkenntnifs und in Gefühl zugleich mit dem Inneseyn seiner ganzen Abhangigkeit von Gottes Wesenheit unter der Freiheit Gottes, wesenlich und unabtrennlich verbunden. Aber die Freiheit ist das Bejahige, und die Abhangigkeit das ihr anhaftende Verneinige. Woraus sich ergiebt, dafs, sowie überhaupt eine jede Verneinung nur an Dem erkannt und empfunden werden kann, woran selbige da ist, also auch die Abhangigkeit des Menschen nur erkannt und empfunden werden kann, als an seiner Wesenheit seyend, und zwar als die seiner endlichen Freiheit eigenthümliche, und von selbiger unabtrennliche Verneinheit, wonach eben die Freiheit dann auch begrenzt und beschränkt ist. Ebendefshalb steht die Idee und das Gefühl der menschlichen Freiheit auch in religiöser Hinsicht höher, als die Idee und das Gefühl der menschlichen Abhangigkeit; und sowie diefs als ewige Wahrheit wissenschaftlich gefunden wird, so stimmt es auch mit der Lehre und dem Geiste des Christenthumes überein; daher denn auch eine gleichsam perspectivische Anordnung der Glaubenslehre von dem Gesichtspunkte der Freiheit aus weit umfassender und belehrender seyn würde, als eine von dem Gesichtspunkte der Abhangigkeit genommene, wie die unseres Verfassers.

Der Verfasser schreitet nun zu einer anderen Weiterbestimmnifs des reinen Abhangigkeitsgefühles fort, indem er sagt. —

„4) Mit diesem Charakter reiner Abhängigkeit hängt aber „auch zusammen, dafs dasjenige, wovon wir uns in den frommen „Erregungen abhängig fühlen, nie kann auf eine äufserliche Weise „uns gegenüberstehend gegeben werden. Denn was uns so ge„geben wird, darauf können wir uns der Gegenwirkung — die „an sich immer möglich bleibt, indem ein sinnlich wirkendes „auch für sinnliche Rükwirkungen empfänglich sein mufs — nur „durch freiwillige Entäufserung begeben, und die Frömmigkeit „mufs schon vorausgesezt werden, um diese Entäufserung hervor„zubringen.“ Da der Verfasser unter dem auf aüfserliche Weise Gegenüberstehen, nur Gegenüberstehen von aüfserlich-sinnlichem Endlichen, zuhöchst von der Welt als der Gesammtheit alles Endlichen, versteht, so ist diese seine Behauptung hinsichts des 941
Verhältnisses Gottes zum Menschen eine Grundwahrheit der Religion; aber die directen Beweisgründe derselben sind ganz andere, als die umschweifliche blofs verneinliche Erläuterung mittels

des Begriffes der endlichen Gegenwirkung des Menschen. Indessen mufs hierüber doch bemerkt werden, dafs der Mensch auch im Gedanken und im Gefühle der reinen, ganzen, immer gleichbleibenden Abhangigkeit Gott von sich unterscheidet, also Gott dennoch auf dem Gebiete dieses Verhältnisses, sofern Gott Ursache ist, als aufser ihm dem endlichen Wesen daseyend und wirkend, also auch insofern ihm, dem Endlichen, als Unendliches gegenüberstehend, oder vielmehr als ihm Entgegengesetztes bestehend, annehmen mufs, wenn anders nicht der Gedanke der Abhangigkeit, nebst dem Gefühle derselben, mit dem Gedanken der Ursachlichkeit zugleich ganz zerrinnen soll. Diese Entgegensetzung und Unterscheidung hindert nicht, dafs das endliche Vernunftwesen, sofern es Gott im Gedanken und im Gefühle von sich unterscheidet, gleichwohl auch Gott insofern als Unendliches, Unbedingtes und Höchstes, über alles Endliche Erhabenes denke und empfinde; auch hindert es dieser Gedanke und dieses Gefühl, wonach das endliche Wesen Gottes als aufser dem endlichen Geiste seyendes Wesens inne ist, keinesweges, dafs sich der Mensch in Geist und Gemüth auch über diesen nach der Ursachlichkeit gebildeten Gegensatz der Freiheit und Abhangigkeit, über den Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, und überhaupt über jeden Gegensatz, zu dem ganzen Gedanken und dem ganzen Gefühle Gottes erhebe, worin er Gottes nach Gottes ganzer, selber, Einer Wesenheit inne ist; als welches der Eine, selbe, ganze und höchste religiöse Gedanke, und das Eine, selbe, ganze und höchste religiöse Gefühl ist, worin und wodurch dann weiter auch der Gedanke und das Gefühl jener Unterscheidung, und der reinen, ganzen, gleichbleibenden Abhangigkeit von Gott, in rechter Art und Weise möglich ist. Aber ein Entgegensetzen Gottes als eines dem Menschen und der Welt Aüfseren ist und bleibt eine Bedingnifs und ein Hauptmoment jenes Gedankens und Gefühles der Abhangigkeit dennoch, wie ganz, rein und gleichbleibend auch Beides seyn möge. Mithin zeigt sich auch immer der Gedanke einer durch dieses Verhältnifs der Abhangigkeit gegebnen, und zur Pflicht gemachten Gegenwirksamkeit des Menschen, die sich wesenlich zu Gott als demjenigen Wesen bezieht, wovon sich das endliche Vernunftwesen abhangig weifs und fühlt, als ein gegründeter und der Religion und Frömmigkeit wesenlicher Gedanke, wenn man auch ihr ursprüngliches und eigenliches Gebiet auf das Gefühl der Abhangigkeit beschränken wollte. — Freilich eine solche Gegenwirkung, die sich der Abhangigkeit von Gott zu entziehen beabsichtigte oder zu bewirken vermöchte, kann nicht gedacht werden, wohl aber eine freie Gegenwirkung, welche vielmehr zum Zweck hat sich der Abhangigkeit von Gott,

als dem wesenlichen Grundverhältnisse alles Endlichen und dem beseligenden Grundverhältnisse aller endlichen Vernunftwesen, rein und ganz zu ergeben, sich dazu zu weihen, sein ganzes Wesen und Leben der Abhangigkeit von Gott angemessen und würdig zu machen, und so das Seine dazu mitzuwirken, dafs auch 942
die innerhalb jener reinen, ganzen und gleichen *ewigen* Abhangigkeit mitenthaltne individuelle zeitliche Abhangigkeit von Gott immer inniger und fruchtbringender werde. Die innere Erfahrung wird zeigen, dafs auch in Ansehung des Gefühls der Abhangigkeit von Gott *freie* Hingebung des Geistes und Gemüthes stattfinde, und stattfinden *solle*; und dafs dasselbe noch in viel höherem Sinne von dem ganzen Gotterkennen und dem ganzen Gottgefühle gelte. Nach dem Verfasser wäre das ursprüngliche religiöse Gefühl der Abhangigkeit von Gott ein blofses Gefühl des Angewirktseyns oder der Leidenheit: aber die innere Erfahrung lehrt, dafs es zugleich verbunden ist mit einem freien Thun, welches, obzwar nur Hingebung, doch eben eine freie Gegenwirkung gegen die im Erkennen und im Gefühle der Abhangigkeit empfangne Anwirkung Gottes ist, und selbst als solche erkannt und empfunden wird.

Aufserdem scheint in dem letztangeführten Satze des Verfassers zugleich die Annahme zu liegen, dafs alle Gegenwirkung des Geistes sinnlich und nur auf ein ihn anwirkendes aüfseres Sinnliche gerichtet seye. Aber ebenfalls die innere Erfahrung schon kann Jedem zeigen, dafs auch das Nichtsinnliche, das Ewige, das Urwesenliche und zuhöchst das Unendliche und Unbedingtwesenliche, das ist, Gott selbst Geist und Gemüth anwirke oder afficire, und dafs diesen nichtsinnlichen Anwirkungen auch nichtsinnliche, ewigwesenliche, wennschon in der Form der Zeit erscheinende Gegenwirkungen in Geist und Gemüth des Menschen als endlichen Vernunftwesens gleichsam antworten oder erwiedern. Mithin kann daraus, dafs wir uns überhaupt einer Gegenwirkung gegen das Wesen, wovon wir uns unbedingt abhangig wissen und fühlen, bewufst sind, nicht geschlossen werden, dafs wir uns selbiges defshalb als ein uns auf eine aüfserlich-sinnliche Weise Gegenüberstehendes gedacht haben, oder zu denken haben, und nur so denken können oder müssen. Ueberhaupt ist jedes Gefühl ebenfalls als solches zugleich ursachlich, und sofern es in der Form der Zeit ist, zugleich Thätigkeit und nicht ohne bestimmte Wirksamkeit, das ist, nicht ohne zeitliche Ursachlichkeit; und zwar dieses ebensowohl jedes leibliche Gefühl, welches sich zugleich als eine bestimmte Thätigkeit und Wirksamkeit der Organe des Leibes allemal erweist, als auch jedes geistliche, mag es nun ein geistlich-sinnliches oder übersinnliches Gefühl seyn; ja sogar

zeigt sich diefs an dem unbedingten Gefühle Gottes als des Einen unendlichen und unbedingten Wesens, und zwar selbst dann schon, bevor und ohne [*dafs*] wir Gottes ewiger und zeitlicher Ursachlichkeit und unsrer Abhangigkeit von Gott inne werden.

943 Endlich wird in dem angeführten Satze behauptet, dafs wenn wir uns der uns möglichen Gegenwirkungen auf sinnliche Anwirkungen nur entaüfsern sollen, in uns schon die Frömmigkeit mufs vorausgesetzt werden. Auch wir sind überzeugt, dafs eine völlige Selbstbeherrschung in Ansehung aller sinnlichen Triebe, Neigungen und Thätigkeiten innerlich und in Wechselwirkung mit der Welt nur durch Religion und durch Frömmigkeit möglich ist, indem der Mensch die ganze Selbstmacht über sich selbst nur durch seine Innigung Gottes, und durch seinen Lebenverein mit Gott erlangt. Dafs aber zu Entaüfserung gar vieler sinnlichen Gegenwirkungen die Frömmigkeit nicht erforderlich ist, dafs auch der Unfromme sogar sich sinnlicher Gegenwirkungen, zu denen er gar sehr versucht, und gar wohl im Stande ist, enthält in Hinsicht auf andre Triebe, Neigungen und sinnliche Zwecke, worunter sogar unsittliche und irreligiöse seyn können, und infolge derselben, Diefs lehren Vernunftgründe und Erfahrung. Ferner ist allerdings gegründet, dafs das Gottgefühl auch eine wirksame Kraft ist, den Menschen von unsittlichen und unfrommen sinnlichen Gegenwirkungen abzuhalten; jedoch ist ebenfalls nicht zu verkennen, dafs die reine und klare Erkenntnifs Gottes, und insbesondre des Verhältnisses des Sinnlichen zu Gott und zu Gottes Weltordnung ebenfalls eine Grundmacht ist, welche zu Entaüfserung schlechter sinnlicher Gegenwirkungen führt; und dafs selbige zugleich selbst die unerlafsliche Bedingung ist, dafs auch das religiöse Gefühl in Ansehung des Sinnlichen echt, rein und lauter, und der Wesenheit der Sache selbst angemessen sey.

Zum Schlufs dieses neunten Lehrsatzes werden aus dem Vorhergehenden noch einige Folgerungen gezogen, welche zu beleuchten uns obliegt, da sie die reine Religionsphilosophie angehn. Sie betreffen die Erscheinungen Gottes im Zeitleben, — die *Theophanien*. Allerdings ist der Glaube an Theophanien ein wo nicht allen, doch gewifs den meisten bisherigen gesellschaftlichen Religionsbegriffen auf Erden Gemeinsames, so sehr, dafs ohne den Glauben an die von ihnen verschiedenlich behaupteten Erscheinungen der Gottheit, das ist Gottes selbst seiner Wesenheit nach, im Leben des Menschen und der Menschheit, des Geistes, und der Natur, das Positive und positiv Geoffenbarte, was selbst nach unserm Verfasser einer jeden dieser Glaubensarten und Glaubenslehren wesenlich ist, dahinsinken und verschwinden würde. Wenn nun aber nach Dem, was unser Verfasser bisher

gelehrt hat, die Wesenheit der Religion rein und allein in dem
Gefühle der reinen, ganzen, gleichbleibenden Abhangigkeit von
Gott besteht, so ist jeder Glaube an eine Erscheinung der gött-
lichen Wesenheit selbst in der Zeit, — jede Theophanie, zum
mindesten nur ein aüfseres Beiwerk, welches die entscheidende,
constitutive Wesenheit der Religion nicht berührt. Wie nun diese 944
Behauptung insonderheit mit der positiven Lehre der christlichen
Kirche von der Person *Jesu*, selbst wie der Verfasser diese Lehre
im vorliegenden Werke dargestellt hat, vereint werden möge, ist
nicht unsers Vorhabens zu untersuchen; wir wollen vielmehr
auch diese Behauptung des Verfassers nur beleuchten, sofern ihr
Inhalt ein rein philosophischer ist. — Er sagt, gleich nach dem
zuletzt Angeführten: „Daher auch selbst auf den untergeordneten
„Stuffen der Frömmigkeit, und in dem unvollkommneren Sinne
„des Polytheismus irgend eine Erscheinung nur Theophanie wer-
„den kann durch freiwilliges Anerkenntnifs.“ Dagegen wird aber
auch der Heide schon einwenden, dafs er gerade im Gegentheil
der Annahme einer Gotterscheinung unwillkührlich folge, ja ihr
nicht widerstehn könne, weil das im Endlichen erscheinende
Göttliche ihm in seiner Wirklichkeit und wirklichen Kraft un-
widerstehlich einleuchte, und ihn ebenso unwiderstehlich ergreife
und hinreifse. „Wo aber“, fährt der Verfasser fort, „im mono-
„theistischen Glauben auch Theophanien vorkommen, da werden
„diese, sobald sich ein schärferes Denken entwikelt, ganz von
„dem höchsten Wesen geschieden.“ Es ist aber garnicht ab-
zusehen, wie eine als wesenhaft geglaubte Erscheinung der Gott-
heit im Endlichen, als ganz von dem höchsten Wesen, das ist,
von Gott, geschieden soll gedacht werden, da ja eben gedacht
wird, dafs Gott Selbst in Wahrheit erscheine. Vielmehr ist überall
selbst erst die höhere Frage, zu untersuchen, ob überhaupt irgend
etwas Wesenliches, wenn auch noch so Endliches, als ganz von
Gott geschieden gedacht werden könne. Nach unserer Ueberzeu-
gung wird zwar das schärfere Denken auch die Idee der Theo-
phanie genauer bestimmen, und selbige von allem Aberglauben
reinigen, aber nie als ungegründet erweisen, weil es vielmehr
eine religiöse Grundwahrheit ist, dafs die göttliche Wesenheit selbst
von Gott auch als Zeitleben, und am Zeitleben [offenbart werde].
Dem Scholastiker *Scotus Erigena*, der da lehrete [*dafs*] alles Leben,
und alle endliche Dinge, Theophanien auf bestimmten Stufen
seyen (243 N.), und vielen christlichen Dogmatikern, die da leh-
ren, dafs in *Jesus* Gott selbst in Wahrheit auf Erden erschienen,
kann weder Monotheismus, noch Scharfsinn des Denkens abgespro-
chen werden. „Auch diese (Theophanien)“, heifst es ferner,
„streiten daher nicht dagegen, dafs in den frommen Erregungen

„Gott nur auf eine innerliche Weise als die hervorbringende „Kraft selbst gegeben ist.“ Damit streiten sie nun allerdings nicht, dafs in den frommen Erregungen Gott *zuerst und zunächst* auf innere Weise als die auch diese Erregungen zuerst verursachende Kraft dem endlichen Geist und Gemüthe Sich giebt und anzeigt; wohl aber damit, dafs Gott Sich nur allein auf diese innerliche Weise offenbare und gebe; vielmehr müssen Alle, wel-
945 che überzeugt sind, dafs die Wesenheit Gottes selbst auch im Zeitleben wesenhaft erscheine und sich offenbare, das ist Alle, die an Theophanien oder auch zuhöchst daran glauben, dafs das Leben der Welt in der unendlichen Gegenwart Eine Theophanie sey, diese Alle müssen auch annehmen, dafs zu jener inneren Offenbarung, worin Gott selbst Sich unmittelbar dem Geiste zu erkennen, und dem Gemüthe zu fühlen giebt, als welches selbst eine dem Geiste innerliche Theophanie ist, dann auch noch die der aüfseren zeitlichen Erscheinung Gottes, — der aüfseren Theophanie, hinzukomme und die innere wesenlich ergänze und vollende; wenn auch nicht Alle, welche Theophanie annehmen, zu lehren brauchen, wie indefs beiweitem in den meisten, und zwar gerade den ausgebildetsten gesellschaftlichen Religionsbegriffen allerdings geschieht, dafs die Anerkenntnifs der Theophanie, der göttlichen individuellen Heilsordnung zufolge, der inneren Offenbarung Gottes vorausgehn müsse, weil sie die einsige von Gott selbst geordnete Bedingung derselben sey. — Dafs diese letztere Annahme auch in der positiven kirchlichen Lehre des Christenthumes gemacht, und bibelgemäfs behauptet werde, erscheint uns als geschichtlich ausgemacht; *) worauf einzugehen, aufser unserem diefsmaligen Zwecke liegt.

Der Verfasser erklärt Gott für die hervorbringende Kraft der frommen Erregungen, — wenn wir anders obige Stelle recht verstehen. Abgesehen davon, dafs jede Kraft als eine nach Gröfse bestimmte, zeitlichwirkende Ursachlichkeit gedacht wird, mithin die unendliche, ganze, ewige, in aller Zeit gleichbleibende, gegen alles Endliche sich gleichverhaltende Ursachlichkeit Gottes, nicht füglich eine Kraft genannt werden kann, also auch nicht die Ursachlichkeit Gottes, welche das Gefühl der Abhangigkeit *schlechthin* hervorbringt, welches sich gleichbleibt, und gegen alles Endliche gleichverhält, worin nach dem Verfasser die eigenlichen frommen Erregungen bestehen: ist wenigstens klar, dafs zu den

*) Diefs zeigen alle die Stellen, worin gelehrt wird, dafs *Jesus* der einsige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, und dafs kein Mensch ohne *Jesus* zu Erkenntnifs Gottes und zu Vereinigung mit Gott gelangen kann. Besonders *Matth.* 11, 27; *Joh.* 1, 18; 6, Vers 40, 44, 65; und das 14te bis mit 17te Capitel.

frommen Erregungen des Menschen die endliche Gemüthskraft des zu erregenden Menschen ebenfalls das Ihrige mitwirken müsse. Das ganze endliche Vernunftwesen, und daher auch sein ganzes Gefühlsvermögen ist von Gott als ewiger Ursache verursacht, und das ganze individuelle Leben des endlichen Vernunftwesens, so auch sein individuelles Gemüthleben, entfaltet der Mensch in eigener Freiheit, jedoch mitbedingt durch das Leben der Welt, und unter Gottes individueller Vorsehung und individueller Wirksamkeit, wonach Gott auch individuell in das endliche Vernunftwesen, als in ein endliches individuelles Vernunftwesen einwirkt, mithin auch, als Urkraft, in ihm individuelle religiöse Erregungen wirkt, welche individuelle Einwirkungen Gottes dann das endliche Vernunftwesen in individueller freier endlicher Mitwirksamkeit in sich aufnimmt, und auch derselben, als göttlicher Wirkungen, inne werden kann. Soll aber der Mensch eine Neigung und Stimmung des Gemüthes und Gefühles als unmittelbar von Gott in ihm gewirkt und hervorgebracht betrachten dürfen, so muſs er sich der intellectualen Befugniſs dazu bewuſst seyn, und dazu gehört, daſs er reine Erkenntniſs Gottes, und des Menschen, und der Bestimmung des Menschen in Gott habe, daſs er es aus Vernunftgründen einsehe, daſs Das, wodurch als durch seinen Gegenstand das Gefühl hervorgebracht und wozu es die Neigung ist, an sich gut, das ist göttlich, Gottes und des Menschen würdig ist. Denn fehlte in Ansehung des Gefühles diese Einsicht, so würde der Mensch einem von ihm selbst nicht begriffenen Gefühle blind, der Vernunft zuwider folgen. Oder wenn die 946
durch dieses Gefühl als Neigung irgend eines Triebes gemachte Forderung ein an sich Gotte und dem Menschen, der ewigen Pflicht und dem ewigen Rechte Widerstreitendes wäre, und der Mensch folgte doch diesem Gefühle, weil er es für ein religiöses und sogar von Gott ihm individuell eingegebenes hielte, sogar der innern warnenden Stimme der Vernunft zuwider; so ist ebenfalls an sich klar, daſs jenes schlechte und arge Gefühl und Verlangen nicht von Gott individuell bewirkt seyn kann, und daſs dann der selbstgetaüschte Mensch nicht Gotte, sondern seiner eignen Verkehrtheit folgt. Wer aber das Erstwesenliche der Religion und der Frömmigkeit in das Gefühl setzt, kann leicht in diese Sklaverei der eignen Verderbtheit versinken, wenn er das Verhältniſs des Gefühls zu der Erkenntniſs, des Gemüthes zum Geiste nicht erkennt, oder vergiſst, wonach jedes Gefühl als ungöttlich verworfen werden muſs, was irgend mit dem Guten, als dem göttlich Wesenlichen im Leben, streitet.

Endlich erklärt sich hier der Verfasser noch über das Verhältniſs „einzelner frommer Menschen, die in den geoffenbarten

Glaubensweisen als göttliche Werkzeuge und Herolde anerkannt werden", zu der Frömmigkeit; „diese sind", sagt er, „für die „Uebrigen nur Veranlassungen für diese Erregungen, und zwar „nur durch ihre eignen frommen Erregungen, in denen ihnen „selbst auch das höchste Wesen nicht äufserlich, sonst kommen „wir auf die Theophanien zurük, sondern innerlich als ihr Selbst„bewufstsein mitbestimmend gegeben ist." — Ob nun aber dieses die einsige und erstwesenliche Art der Wirksamkeit der Gottesgesandten an sich seye, und geschichtlich angenommen und geglaubt werde, ist erst einer tieferen philosophischen und einer genaueren historischen Untersuchung werth. Die meisten positiven Glaubenslehren behaupten wenigstens noch eine ganz andere, höherartige, und inniger persönliche Wirksamkeit ihrer Gottgesandten, und zugleich auch ein höherartiges und inniger persönliches Verhältnifs derselben zu Gott, als anderer wenn schon noch so frommer Menschen, welche erst mittelbar durch sie zu Gott und zu Göttlichkeit geführt werden sollen; sie behaupten auch, dafs die ganz eigenthümliche höhere und innigere Wirkungsart der Gottgesandten auf die Glieder ihrer religiösen Gemeinde als durch einen individuellen Rathschlufs Gottes gemäfs der göttlichen Ordnung des Heiles begründet hervorgeht; wodurch wiederum von ihnen die Wesenheit der Religion über eine blofse allgemeine Bestimmtheit des Gefühls als des Abhangigkeitgefühls schlechthin hinausgerückt und vielmehr in eine individuelle Theilnahme des ganzen Menschen und des ganzen Lebens nach allen seinen Vermögen und Kräften an der individuellen Heilsanstalt Gottes gesetzt wird, die durch Gottes Gesandte auf Gottes individuelles Geheifs auf Erden begründet und begonnen, und durch die ganze Gemeinde dargestellt und dargelebt wird. — Der Verfasser sagt freilich nicht, dafs die christlich-positive Religionslehre mit dieser seiner Ansicht der Wirksamkeit „der göttlichen „Werkzeuge und Herolde" übereinstimme; indessen kann dieses Nichtübereinstimmen für eine Dogmatik, welche auf Uebereinstimmung mit der kirchlichen Lehre Anspruch macht, nicht als
947 unbedeutend angesehen werden.

10.

„*Die Frömmigkeit ist die höchste Stuffe des menschlichen Gefühls, „welche die niedere mit in sich aufnimmt, nicht aber getrennt von „ihr vorhanden ist.*"

Da die Frömmigkeit, wie gezeigt, nicht nur ein Gefühl ist, so kann diefs nicht von der Frömmigkeit, sondern nur vom frommen Gefühl ausgesagt werden. Wenn nun ferner unter dem from-

men Gefühl das ganze Gottgefühl, als Eines und ganzes, und zugleich sofern es Ein Organismus von Gefühlen ist, verstanden wird, nicht aber allein oder erstwesenlich das Gefühl der reinen gleichen Abhangigkeit, so ist der behauptete Satz wahr; nur möchte noch statt: die niedere Stufe, gesagt werden: die niederen Stufen.

Wenn wir aber die ganze Idee der Religion des Menschen ins Auge fassen, so stellt sich uns der höhere, allgemeinere und umfassendere Lehrsatz dar:

Das religiöse Leben ist in Ansehung des Menschen die höchste Stufe des menschlichen Lebens, welches zugleich jede niedere Stufe in und unter sich enthält und vollendet; an sich aber ist die Religion überhaupt nicht eine Stufe, sondern das Unbedingtwesenliche des Seyns und des Lebens.

Doch gehen wir zunächst zur genaueren Prüfung dessen fort, was der Verfasser zur Erklärung und zum Beweise obigen Lehrsatzes vorträgt.

Zunächst in der dem Lehrsatze beigegebnen Anmerkung wird gesagt: „Das Selbstbewufstsein ist so mannigfaltig wie das Leben, „mit demselben Recht also, mit welchem man die lebendigen „Wesen selbst in höhere und niedere Klassen sondert, mufs man „auch höhere und niedere Stuffen des Selbstbewufstseins anneh„men. Zunächst also das thierische unterhalb des menschlichen. „Innerhalb des menschlichen Gebietes selbst kann man zwar nur „uneigentlich von verschiedenen Abstuffungen des Selbstbewufst„seins reden, da sich alles auch als allmähliger Uebergang den„ken läfst; in diesem uneigentlichen Sinne aber wird doch die „niedrigste Stuffe die sein, in welcher das thierische am meisten „vorherrscht, und die höchste die, welche diesem am stärksten „entgegensteht.“ Verschiedene Abstufungen des menschlichen Bewufstseyns kann man zwar nicht in dem Sinne annehmen, wie selbiges sich von dem Bewufstseyn des Thieres unterscheidet, weil das menschliche Bewufstseyn sich zu höheren Stufen, ja zur höchsten, zum Gottbewufstseyn, erheben kann, die Thiere aber, soviel wir wissen, auf einer ihnen unabänderlich bestimmten Stufe des Bewufstseyns zurückbleiben; aber doch auch in einem eigenlichen Sinne, weil die Stufen des menschlichen Lebens und Bewufstseyns nach bestimmten Ideen verschieden sind, welche sich wie Höheres zu Untergeordnetem verhalten, unter denen die vorwaltenden die Idee der Thierheit, der Menschheit und der gottinnigen und gottvereinten, das ist, der religiösen Menschheit sind. Sowie der menschliche Leib von seinem Keim an alle Stufen der Pflanzheit und Thierheit, sich immer höherbildend, durchlaüft, ohne auf einer niedern festgehalten zu werden, bis er das

vollwesenliche, gleichformige, allharmonische organische Leben
erreicht; also scheint auch der menschliche Geist in diesem
Erdenleben bestimmt zu seyn, dafs er, mit der wesenlichen An-
948 lage und dem Grundtriebe zu allen Stufen, von der Geburt des
Leibes an alle Stufen des Lebens und des Bewufstseyns durch-
gehe, von der überwiegenden Thierheit, zur blofsen Menschheit,
und zur gottinnigen und gottvereinten Menschheit; auf keiner
länger verweilend als nach dem göttlichen Gesetze seiner Leben-
entfaltung wesenlich ist; bis der Mensch mit Gottes Hülfe seine
ganze Lebenanlage auf eigen gute und schöne Weise ausgeführt
hat. Zwar kann ein menschlicher Geist auf jeder der untergeord-
neten Stufen zurückhalten werden, dann stellt er aber im geisti-
gen Leben das Aehnliche dar, als die auf niederen Stufen der
organischen Bildung zurückgebliebenen menschlichen Leiber, de-
nen wesenliche Organe und Glieder fehlen, oder deren organische
Functionen in Misverhältnifs stehen. Wir können daher nicht
annehmen, dafs sich das Ersteigen der höheren Stufen des geisti-
gen Lebens und Bewufstseyns als ein allmähliges Uebergehen den-
ken läfst, da die Ideen, deren Darstellungen jene Stufen sind,
sich wesenlich der Art nach unterscheiden, wie einander unter-
geordnete und nebengeordnete Theilsysteme und Glieder Eines
Organismus. Viel passender scheint uns dieser Uebergang als
eine Reihenfolge bestimmt unterschiedener, discreter Stufen be-
zeichnet zu werden, indem der Mensch, wenn er zu einer höhe-
ren Idee sich aufschwingt, und sie darzuleben beginnt, wie ein
neuer, höherer Mensch wird, er wird gleichsam wiedergeboren,
und in ein höheres Leben neugeboren und eingeboren. Auch
unter dem Bilde der Bekehrung, das ist einer neuen Richtung
des ganzen Lebens, mag das Ersteigen jeder höheren Stufe be-
zeichnet werden. — In dieser Reihe von Lebenstufen ist die,
worauf das Thierische vorherrscht, die unterste, diejenige aber,
worin Gott im Menschen das erste Bestimmende, Wirkende, das ganze
Leben Leitende, Durchdringende, Vollendende ist, die höchste. Auf
dieser höchsten Stufe, der des religiösen Lebens, wird das Vor-
waltende aller unteren Stufen, auch das Vorwaltende des Thieri-
schen auf der untersten Stufe, als Vorwaltendes durch das Gött-
liche vernichtet. Doch steht das religiöse Leben dem thierischen
Leben nicht so entgegen, dafs in dem religiösen Leben des Men-
schen das thierische Leben selbst vernichtet würde; sondern es
wird selbiges nur dem göttlichen Leben gebührend untergeordnet,
und überhaupt nach den Gesetzen aller höheren Lebenstufen ge-
mäfsigt, gestaltet und regiert.

„1) Das thierische Leben ist uns eigentlich ganz verborgen, „indem wir aber auf der einen Seite genöthigt sind, ihm Bewufst-

„sein zuzuschreiben, auf der andern eben so ihm Erkenntnifs
„abzusprechen: so bleibt uns kaum etwas anderes übrig, als ein
„Bewufstsein anzunehmen, in welchem das insichzurückgehende
„und das Gegenständliche, Gefühl und Anschauung nicht recht
„auseinander treten. Einem solchen Zustand ungeschiedener Ver-
„worrenheit nähert sich der Mensch sowol in der ersten dunkeln
„Lebensperiode als auch in einzelnen träumerischen Momenten.“ —
Wir würden vielmehr das Eigenthümliche des thierischen Bewufst-
seyns dahin bestimmen, dafs den Thieren die Erkenntnifs des
Allgemeinen, Ewigen und Nothwendigen, umsomehr die Erkennt-
nifs alles Unendlichen und Unbedingten, zuhöchst also der Ge-
danke und die Erkenntnifs Gottes fehle; Welches vielleicht kurz
so gefafst werden könnte, dafs die Thiere keine Ideen haben; 949
daher ihnen wohl auch Bewufstseyn des Bewufstseyns abgespro-
chen werden müfste. Dafs aber die höheren Thiere sinnlicher
Gemeinbegriffe (*conceptuum per notas communes*), das ist der Vor-
stellung des in mehrem einselnen Sinnlichen Gemeinsamen fähig
sind, jedoch ohne den Gedanken der Allgemeinheit, der ewigen
Wesenheit und der Nothwendigkeit, dafs sie daher auch den Ge-
danken der gleichformigen Wiederkehr von Demselben in ähnli-
chen Fällen haben, mithin auch der Voraussicht des sinnlich
Individuellen, jedoch in den engen Grenzen der individuellen
Beziehung zu ihrer Selbstheit, empfänglich sind: diefs möchten
wir, auf Erfahrung und nichtsinnliche Gründe gestützt, nicht
leugnen. Insonderheit aber, was das vom Verfasser den Thieren
abgesprochne Auseinandertreten des Gefühls und der Anschauung
betrifft, so scheint uns zwar angenommen werden zu müssen,
dafs beide im Leben der Thiere zwar an sich in dessen engem
Kreise unterschieden und selbständig belebt seyen, nur aber nicht,
wie im Menschen in diesem Auseinandertreten wiederum in re-
flexivem Bewufstseyn und Gefühle, selbst erkannt und gefühlt
werden. Und gerade dieser Mangel scheint auch den Zustand des
sinnzerstreuten Kindes und des unbesonnen, dumpf dahinlebenden
Erwachsnen vorzüglich zu kennzeichnen. „Diese niedrigste Stuffe
„soll aber“, wie der Verfasser sagt, „aus dem Leben des Men-
„schen verschwinden; und der scharfgeschiedene Gegensaz von
„Gefühl und Anschauung bildet nun die ganze Fülle des, im
„weitesten Umfang des Wortes genommenen, sinnlichen Menschen-
„lebens.“ Der bestimmte Sinn dieser Behauptung leuchtet uns
defshalb nicht ein, weil der Verfasser den weitesten Umfang,
worin er das Wort: *sinnlich*, nimmt, nicht hinlänglich bestimmt
hat. Denn er setzt zwar Folgendes hinzu: „Alles Gefühl nun,
„welches innerhalb dieses Gegensazes als bestimmter Zustand des
„Menschen im Zusammensein mit irgend etwas hervortritt, nennen

„wir ein sinnliches. In dieses weite Gebiet, in welchem das „Gefühl ein eben so mannigfaltiges wird als nur die Wahrnehmung „mannigfaltig sein kann, gehören auch die oben, als der Frömmigkeit zunächst stehend, angeführten kindlichen und vaterländischen Gefühle, so wie jedes andere gesellige Gefühl." Aber diese Bestimmung ist dennoch nicht bestimmt genug, besonders wegen des unbestimmt gebliebenen „irgend etwas", wozu, wenn das darauf sich beziehende Gefühl ein sinnliches seyn soll, die Bestimmung, daſs es selbst irgend etwas Sinnliches, das ist in der Zeit vollendet Endliches oder Individuelles seye, kommen muſs. Die angeführten Beispiele verdunkeln übrigens diesen Gedanken mehr, als sie ihn erhellen; da die genannten geselligen Gefühle schwerlich ihrem wahren Grunde nach, dem deutschen Sprachgebrauche gemäſs, *bloſs* oder *erstwesenlich* sinnliche genannt werden dürfen, indem sie auf der Ahnung und Erkenntniſs ewiger Ideen beruhen, und um so reiner, inniger, lebendiger, und wirk-
950 samer, und durch Religion verklärbarer sind, je vollendeter im Menschen die nichtsinnliche Erkenntniſs der geselligen Grundideen ist. Bei Thieren zwar mag die Geselligkeit bloſs sinnlich seyn und bleiben, bei Menschen aber nicht. Zwar bemerkt der Verfasser (S. 39), daſs diese Gefühle in der Bedeutung des Sinnlichen in gegenwärtiger Betrachtung ein sinnliches Gepräge haben, — wodurch er ohne Zweifel der Anerkenntniſs Dessen Raum giebt, Was wir soeben bemerkt haben. Wir meinen aber, daſs eben für die vorliegende Betrachtung vielmehr jenes Nichtsinnliche, was im sinnlichen Gepräge erscheint, zuerst hätte erwogen werden sollen, weil das Nichtsinnliche, das ihnen zum Grunde liegt, diese Verhältnisse zu sittlichen macht, sie dem höchsten religiösen Gefühle verähnlichet, und sie befähiget, daſs sie durch Religion höher gehoben, verklärt und verherrlichet werden. Hiezu kommt noch, daſs das Sinnliche ebendadurch dem Menschen in seiner Schönheit erscheinen, und von ihm zur Schönheit ausgestaltet werden kann, daſs er es im Lichte der Ideen betrachtet, erkennt, empfindet, und nach den in den Ideen gegründeten Idealen zu bilden vermag; — denn das Schöne ist das Gottähnliche in der Form der Endlichkeit. Das Thier hingegen scheint auf die verständige Wahrnehmung der Zweckmäſsigkeit des Sinnlichen für seine sinnlichen Triebe, und auf das Gefühl des Angenehmen zwar wohl nicht gänzlich, aber doch vorwaltend, beschränkt zu seyn und zu bleiben.

Aus Dem, was der Verfasser in den folgenden Numern sagt, scheint hervorzugehn, daſs er Alles sinnlich nennt, was noch auf irgend eine Art mit Gegensatz und Endlichkeit behaftet ist, und daher, sofern es mit dem Menschen zusammen ist, in ihm einen

bestimmten Zustand mitbewirkt. Sollte aber diese Wortbestimm-
niſs, dem Gebrauche und dem Geiste der Sprache zuwider, an-
genommen werden, so wäre auch das Gefühl der Abhangigkeit,
wie rein, selbständig, ganz, *in seiner Art* unendlich und unbedingt
es auch seyn möge, das ist, auch das Gefühl der Abhangigkeit
von Gott, ein sinnliches Gefühl, weil auch dieses mit dem Ge-
gensatze des Abhangigen gegen Das, wovon es abhangig ist,
ferner auch mit dem Gegensatze der Freiheit und der Abhangig-
keit behaftet, jedenfalls aber ein durch das Zusammenseyn Gottes
mit dem Geiste und Gemüthe mitbewirkter bestimmter Zustand
ist. Uns scheint dagegen sachgemäſs und sprachrichtig, das Sinn-
liche dahin bestimmt werden zu müssen, daſs es das nach seiner
ganzen Wesenheit, und nach allen in selbiger enthaltenen Theil-
wesenheiten oder Eigenschaften vollendet Endliche, unendlich
Bestimmte, Concrete oder Individuelle, ist, und vielleicht besser
das Eigenlebliche genannt werden könnte. Demgemäſs nennen
wir auch ein Gefühl nur sinnlich, insofern es selbst ein zeitlich
unendlich-bestimmter, individueller Zustand ist, und insofern 951
sich der Mensch in selbigem eines zeitlich Individuellen nach
dessen Verhältnisse zu seiner ganzen eignen zeitlich-individuellen
Wesenheit inne ist. Sofern aber ein Gefühl selbst ein ewiger,
bleibender, nicht zeitlich bestimmter Zustand ist, und sofern in
ihm ein nicht zeitlich individuirtes Wesenliches gefühlt wird,
oder auch sofern ein zeitlich individuirtes Wesenliche in seiner
Beziehung zu der ganzen, nicht zeitlich individuirten Wesenheit
des endlichen Vernunftwesens gefühlt wird, — insofern ist das
Gefühl ein nichtsinnliches und übersinnliches, ewigwesenliches.
Daſs aber auch das *endliche* Vernunftwesen, als Eines, selbes,
ganzes Wesen, sofern es ein Ich ist, auch übersinnlich, unzeit-
lich, ewig, ja obschon endlich, doch seiner Grundwesenheit nach
nicht zeitlich, sondern auf endliche Weise unbedingt ist, Dieſs
müssen wir hier als anerkannt voraussetzen; — als Welches schon
in der analytischen Selbstwissenschaft des Geistes erfaſst und
erwiesen, in der synthetischen Philosophie aber bewiesen werden
kann. Indeſs zeigt sich die ewige, unzeitliche, und überzeitliche
Wesenheit des Menschen, als endlichen Vernunftwesens schon
darin, daſs er sich selbst als den nächsten, in Ansehung seiner
selbst oberen Grund aller seiner innern zeitlichen, vollendet
endlichen Zustände oder Selbstbestimmtheiten, in ihrem Bleiben-
den und in ihrem Stetänderlichen, weiſs und fühlt. Und bei
näherer Reflexion findet der Mensch, daſs als Vernunftwesen, er
selbst als ganzes Wesen, sich selbst als zeitlich individuelles
Wesen, nach ewigwesenlichen Zweckbegriffen, das ist, nach Ideen,
selbstbestimmen *soll* und *kann*. Denn der Mensch, als endliches

Vernunftwesen, vermag gleichwohl des Ewigen, selbst des We-
senlichen vor und über der Gegenheit der Ewigkeit und der
Zeitlichkeit, ja des Wesenlichen, welches vor und ohne alle Ge-
genheit ist und besteht, inne zu seyn und zu bleiben sowohl im
Erkennen, als im Gefühl, als auch in diesen Beiden als vereinten
zugleich. Daher vermag der Mensch Gottes inne und innig zu
seyn, — Gottes an Sich, und Gottes nach seinem wesenlichen
Verhältniſs zur Welt, zur Menschheit und zu jedem Einselmen-
schen; — Gottes inne und innig zu seyn in Erkenntniſs und in
Gefühl, und in dem aus der Vereinigung der Erkenntniſs und
des Gefühles bestehenden Inneseyn. Mithin hat der Mensch Gott-
erkenntniſs und Gottgefühl, und zwar Beides ursprünglich als ein
Nichtsinnliches, und auf nichtsinnliche Weise. Und wenn dann
weiter der Mensch Gottes inne und innig ist auch in der Bezie-
hung Gottes selbst und des Lebens Gottes zu seinem, des Men-
schen, vollendet endlichen, individuellen Eigenleben, und zwar
in jedem Momente der Zeit, so sind auch dieses Erkennen, und
dieses Gefühl Beide dem Erstwesenlichen nach ewig und über-
sinnlich, und nur von der Einen Seite sind sie sinnlich, sofern
952 das Eine Glied der Beziehung im Menschen — sein Eigenleben —
ein Sinnliches ist. — Wenn nun insbesondre jedes bejahende
Verhältniſs Gottes zu dem Menschen wesenlich in das Ganze der
Religion des Menschen gehört, so ist auch schon das Verhältniſs
Gottes, wonach Gott dem Menschen gegenwärtig ist in Erkennt-
niſs und Gefühl, in Geist und Herzen, — und in der Harmonie
Beider, ein Wesentheil der Religion, das ist, der Weseninnigkeit
und der Wesenvereinheit, oder: der Gottinnigkeit und der Gott-
vereinheit des Menschen: aber diesem Theile der Religion des
Menschen liegt zum Grunde das ganze Eine, selbe wesenheitliche
Verhältniſs Gottes zu Welt, zu Menschheit und zu allen Einsel-
menschen, — als welches eben im religiösen Erkennen erkannt,
und im religiösen Gefühle empfunden wird.

Hieraus ergiebt sich, in welchem Verstande wir behaupten, daſs die Religion zwar ihrer Einen, selben, ganzen Wesenheit nach ein Unbedingtes, selbst über der Gegenheit des Ewigen und des Zeitlichen Bestehendes göttliches Verhältniſs seye, aber ebendeſshalb ein solches, welches auch das Ewige, das Zeitliche oder Zeitlebliche, und deren Vermittlung, Durchdringung und Vereinbildung durch das Urwesenliche über Beiden, in und unter sich begreife; so daſs, da Gott auch zu allem Sinnlichen in wesenheitlichem Verhältniſs ist, auch untergeordneterweise von dieser Seite die Religion an sich, und die Religion des Menschen insonderheit, eine sinnliche *untere* Grundlage, ein sinnliches Element, habe; — welches Letztere auch so ausgesprochen werden

kann, daſs, sowie Gott auch der Lebendige, so seye die Religion auch Leben, und zwar das gottinnige, gottähnliche und gottvereinte Leben, in zeitlicher, sinnlicher Ausgestaltung der Wesenheit Gottes, — des Göttlichen als des Einen Guten.

Nach diesen Vorerinnerungen erklärt nun der Verfasser, in welchem Sinne das religiöse Gefühl die höchste Stufe des Selbstbewuſstseyns über dem menschlich-sinnlichen und dem thierisch-sinnlichen Gefühle sey.

„2) Wie aber mit demjenigen Zustand, in welchem sich der „Mensch dem thierischen Leben am meisten nähert, fromme Erregun-„gen am wenigsten verträglich sind, weil sie ein sich seiner selbst „heller bewuſstes voraussezen: so gehören auch wieder die from-„men Erregungen keinesweges in das eine höhere Stufe als jenes „bildende Gebiet der sinnlichen Gefühle.“ — Wenn nun unter dem thierischen Leben des Menschen hier nur verstanden wird, jenes dumpfe, unbesonnene Hingeben an thierische blinde Triebe, Verrichtungen, und Gefühle, so stimmen wir dem Verfasser bei. Wenn aber von dem vernunftgemäſsen, besonnenen Sinnenleben des Menschen die Rede ist, so erkennen wir die Wahrheit an, daſs der Mensch auch sein thierisches, oder richtiger, thierliches (animalisches nicht bestialisches) Leben in seine menschliche Klarheit und Besonnenheit aufnehmen, es zu einem freien und schönen, das ist zu einem sittlichen Leben erheben, und zuhöchst
es in Religion weihen und verklären solle, so zwar daſs selbst 953
die äüſserlichsten wie die innerlichsten und höchsten animalischen Functionen, als da ist Essen und Trinken, und die leibliche Vermählung, ein freies, gutes und schönes, das ist sittliches Verhältniſs und Handeln, ja daſs sie sogar mit Gottinnigkeit mit Danksagung, und in heiliger Gesinnung und heiligem Gefühle als religiöses Verhältniſs und Handeln, belebt seyen und immer mehr und inniger werden *), sofern diese Lebensfunctionen von Gott, Natur und Menschheit der Freiheit des Menschen überlassen sind. Daſs aber die frommen Erregungen, wie überhaupt die ganze Religion im Menschen, „ein sich seiner selbst heller bewuſstes“, das ist, religiöse Erkenntniſs voraussetzen, ist eine unserer Grundbehauptungen, weſshalb wir eben die Religion weder ganz, noch zumeist, in das Gefühl setzen können. Wird der Ausdruck: *sinnliche Gefühle*, dem Sprachgebrauche gemäſs verstanden, so

*) Auch die christliche Kirche weihet die Annahme von Speise und Trank durch Gebet und Danksagung (1 *Cor.* 10, 30; 1 *Tim.* 4, 3), und würdiget die Ehe, auch als leiblich-sinnliches Verhältniſs, als ein von Gott gestiftetes, Gott zu weihendes, mit heiligem Sinn zu schlieſsendes und zu führendes Lebenverhältniſs, und ein Hauptzweig der christlichen Kirche erhebt tiefsinnig und tiefempfindend die Ehe zum Sacramente. (*Matth* 19, 6 — 9).

stimmen wir bei, dafs das religiöse Gefühl, als solches, kein sinnliches Gefühl seye. Wenn aber unter sinnlichen Gefühlen, nach dem Vorschlage des Verfassers, überhaupt solche Gefühle gemeint sind, die noch mit einem Gegensatze, eines in irgend einer Hinsicht Endlichen, defshalb aber nicht Schlechten oder Verderbten, behaftet sind, so mufs sogar behauptet werden, dafs das religiöse Gefühl als solches, auch in seinem Innern untergeordneterweise zugleich ein sinnliches seye; weil und sofern das Gottes im Gefühl innewerdende endliche Wesen in diesem Verhältnisse ein Endliches von Gott selbst Verschiedenes und Unterschiedenes, also das eine Element des religiösen Gefühles ein Endliches ist, welches eben als Unterschiedenes, mit nicht getilgter Unterschiedenheit, mit Gott in wesenhafter Beziehung und Vereinigung gefühlt wird. Diefs leuchtet deutlicher noch ein, wenn wir bedenken, dafs das Gottgefühl des endlichen Vernunftwesens auch wiederum als von Gott selbst erkannt und als von Gott selbst aufgenommen in Gottes unendliches Selbstgefühl gedacht werden mufs, ja sogar wiederum als ein solches, was auch für Gott in Gott selbst gegenwärtig ist, vom Menschen gefühlt werden *kann*, von Gott selbst aber also gefühlt wird. Und eben Diefs ist eines der innersten Momente der Wechselvereinigung des endlichen Vernunftwesens, des Menschen und der Menschheit mit Gott, in der Gottinnigung und im Gebete (20, 312 f., 929, 707, 731 f., 735), und soll es seyn, und kann es ohne Ende mehr und inniger werden. — Würde nun aber vollends mit dem Verfasser das religiöse Gefühl lediglich in das Gefühl der Abhangigkeit von
954 Gott gesetzt, so leuchtet unmittelbar ein, dafs es selbst nach dem letzteren Wortgebrauche insofern zugleich als ein sinnliches anerkannt werden müfste, weil, was und sofern es abhangig ist, ebenfalls endlich gedacht wird, und auch selbst das unbedingte Wesen, als nach seiner Einen, selben, ganzen Wesenheit wesendes und seyendes unterschieden werden mufs von sich selbst, sofern Es als Ursache gedacht wird, wovon alles Endliche abhange. Wird also im weitesten Verstande alles Wesenliche endlich genannt, was und sofern es ein andres Wesenliche nicht ist, so darf auch gesagt werden, dafs Gott blofs als unendliche Ursache gedacht, wovon alles Endliche abhange, dann blofs nach Einer seiner unendlichen Wesenheiten, mithin nach einer zugleich verneinenden, mithin insofern nach einer, hinsichts der Einen, selben, ganzen Wesenheit Gottes, endlichen und bedingten, wenn schon in ihrer Art unendlichen und unbedingten Wesenheit genannt werde; dafs also in dem religiösen Gefühle der Abhangigkeit von Gott, wenn schon diese Abhangigkeit als in ihrer Art unendlich, unbedingt und ewig-gleich gesetzt würde, sogar Gott

selbst, als das erste Glied des Verhältnisses nicht unbedingt und ganz unendlich, nicht nach seiner Einen, selben, ganzen Wesenheit gedacht wird, nach welcher Gott nicht Glied irgend eines Verhältnisses zu irgend etwas in Ihm von Ihm Unterschiedenen ist noch gedacht werden kann; sondern gedacht wird nur nach seiner unendlichen Grundwesenheit: die Eine, selbe, ganze Ursache zu seyn.

Hierauf führt der Verfasser als Grund davon, dafs die frommen Erregungen nicht in das Gebiet der sinnlichen Gefühle gehören, Folgendes an. „Denn theils gilt von diesen ohne Aus„nahme, dafs zu dem mitbestimmenden ebensowol ein Verhältnifs „der Wechselwirkung möglich ist als der Abhängigkeit, was wir „von der Frömmigkeit geläugnet haben; und jene Möglichkeit ist „für alle sinnliche Gefühle eben so wesentlich wie für die from„men diese Unmöglichkeit es ist. Anderntheils ist ebenso allen „sinnlichen Gefühlen wesentlich, dafs darin das Selbstbewufste „als ein Endliches sich einem andern endlichen gegenüberstellt „und theilweise entgegensezt, wie selbst der Vaterlandsliebe die„ses wesentlich ist, dafs der Einzelne vermöge seiner Angehörig„keit an das eine System sich seiner selbst als andern Systemen „entgegengesezt bewufst wird.“ — Wird freilich unter Wechselwirkung blofs zeitliches, wechselseitiges Einwirken und Gegenwirken endlicher Wesen, also eine *endlich-sinnliche* Wechselwirkung verstanden, so müfste selbige von dem Verhältnisse Gottes zum Menschen gänzlich ausgeschlossen gedacht werden. Wird dagegen unter Wechselwirkung irgend jede individuelle zeitlichursachliche wechselseitige Beziehung gedacht, mithin auch eine solche, welche von einer oder von beiden Seiten auf unendliche Weise sinnlich ist *), und welche mit wechselseitiger Freiheit gegeben, angenommen und erwiedert wird: so macht die Wechselwirkung ein Hauptmoment auch in dem Lebensverhältnisse Gottes zu dem Menschen und der Menschheit aus. Hierüber klar und vor Misverständnissen gesichert zu reden, wird durch die Unbeholfenheit und Mangelhaftigkeit der in der Volksprache vorfindlichen Wörter und Redarten bedeutend erschwert; besonders 955
aber dadurch, dafs es an einem allgemeinen, passenden Worte zu Bezeichnung der ganzen Kategorie der Causalität fehlt, auch sofern diese Kategorie Wechselseitigkeit einschliefst. Denn die Wechselwirkung ist auch unter dem Grundbegriffe, den wir Causalität oder Ursachlichkeit nennen, mitbefafst; und doch schliefst

*) Eine solche Beziehung ist die unendliche sinnlich-individuell bestimmte Natur als ganze, und ebenso das unendliche sinnlich-individuell bestimmte Geisterreich und Menschheitreich zu Gott als dem unendlich Sich selbstbestimmenden lebenden Wesen.

das Wort: Ursache, nach dem gewöhnlicheren Sprachgebrauche alle Wechselseitigkeit aus, da es blofs das einseitige causale Verhältnifs der Ursache zur Absache bezeichnet, wofür man ungenügenderweise gewöhnlich Ursache und Wirkung sagt. Dafs also das endliche Vernunftwesen, auch der Mensch, weder auf ewige noch auf zeitliche Weise sich als Ursache verhalten oder ursachlich seyn könne auf *) Gott, und sich vielmehr zu Gott als von Gott rein und ganz abhangig verhalte, Gott aber in keiner Hinsicht abhangig von irgend einem endlichen Wesen oder von der ganzen Welt, — versteht sich, und es ist diefs selbst eine religiöse Grundwahrheit. Sobald aber Gott erkannt ist als der lebendige Gott, das ist als das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte *lebende* Wesen, welches in unendlicher individueller Wirksamkeit auch das Leben der Welt und aller endlichen Wesen, vornehmlich aller endlichen Vernunftwesen leitet und regiert in unendlicher Freiheit, nach seinem in jedem Momente des Lebens individuell bestimmten Rathschlusse; und sobald zugleich erkannt wird, dafs das endliche Vernunftwesen in dem endlichen Gebiete seines Lebens gottähnlich ist und seyn soll, und zwar Diefs auf gottähnliche Weise, unter Gottes obwaltender Freiheit, gleichfalls frei: so ist auch die Idee einer seligen Gemeinschaft des Wirkens und der Wechselwirkung gegeben, durch welche weder der unendlichen und unbedingten Freiheit Gottes das Mindeste entzogen, noch auch der endlichen, bedingten Freiheit des Menschen das Mindeste ungehörig zugeschrieben wird; in welcher Idee vielmehr erhellet, wie alle endliche, bedingte Freiheit aller endlichen Vernunftwesen auf freie Weise der unendlichen unbedingten Freiheit Gottes verbunden, und untergeben, und derselben in seliger, ganzer Abhangigkeit freiwillig gehorsam gemacht werde. Ein wesenlicher Theil dieser freien seligen Wechselwirkung Gottes und des Menschen, seines armen auf dieser Erde schmählich erniedrigten lieben Kindes, ist das Gebet, oder die Gottinnigung, auch sofern sie Bitte ist. — Die ewigen und zeitlichen Anwirkungen Gottes auf den Menschen und in ihn, erwecken in dessen Geist und Herzen und Willen freie endliche Gegenwirkungen, welche wiederum mit unendlicher Freiheit von Gott aufgenommen
956 werden in Gott, Der der unendlich erkennende Geist und das unendliche, heilige Gemüth ist; und gemäfs dieser unendlich freien Aufnahme der religiösen individuellen Lebenwirkungen der endlichen Vernunftwesen, in Gott, den unendlichen Geist und

*) Das Sinnlose eines solchen Gedankens kündigt sich schon durch das Wort: *auf*, an, welches von keinem Verhältnisse des Menschen zu Gott gebraucht werden sollte; so dafs die Rednisse: Hoffnung, Vertrauen, Zuversicht *in* Gott, oder: *zu* Gott, angemefsner sind.

das unendliche Gemüth, — erfolgen fernere individuelle Wirkungen Gottes auf Geist und Gemüth und Leben der gottinnigen und gottvereinten endlichen Vernunftwesen, welche dadurch aufs neue erweckt werden zu freien endlichen Gegenwirkungen, — und sofort ohne Ende in immer steigender Fülle und Segen und Seligkeit für die endlichen Vernunftwesen. Dieses selige Verhältnifs individueller Lebenvereinigung in freier Wechselbeziehung der Thätigkeit, welches den Menschen und die Menschheit mit Gott vereint, ist das innerste Heilige der Religion, das ist des Einen, selben, ganzen Wesenheit-Vereines mit Gott, welcher eben in seinem Innersten diese Leben-Vereinheit ist. Und wenn dasselbe gleich mit dem Worte: Wechselwirkung, bezeichnet wird, so ist doch offenbar, dafs dasselbe das ewige und das zeitliche Verhältnifs der ganzen, durchgängigen, allumfassenden, ausnahmlosen Abhangigkeit des endlichen Vernunftwesens durchaus nicht aufhebe, vielmehr eben dieses als ewige Grundlage voraussetze und dahin gerichtet seye, zu bewirken, dafs dieses Verhältnifs der Abhangigkeit von Gott durch freie, gänzliche Ergebung immer inniger, vonseiten des Menschen und der Menschheit unauflöslicher und für sie beseligender werde.

Da wir aber hier über diesen heiligen Gegenstand aufser dem Zusammenhange der Tiefe der Grundwissenschaft reden, und da der schon bemerkte sehr schwankende Sprachgebrauch zu endlosen Misverständnissen Anlafs giebt: so erklären wir nochmals ausdrucklich, dafs wir auch in diesem Verhältnisse der freien Wechselwirkung Gottes als der unendlichen Vernunft mit dem endlichen Vernunftwesen, Gott auf keine Weise, weder in ewiger noch in zeitlicher Hinsicht als abhangig betrachten, und dafs wir den unheiligen Ungedanken gänzlich ausschliefsen, als könne Gott in irgend einer Hinsicht *durch* die Freiheit endlicher Vernunftwesen bestimmet, verändert, oder umbestimmet werden, überhaupt, und insbesondere in Gottes unendlichem individuellen Rathschlusse für jeden Moment des unendlichen Lebens Gottes und des endlichen Lebens der Welt; sondern dafs wir blofs lehren, dafs Gott in unendlicher ganzer Freiheit Sich Selbst bestimme zu seinem Einen unendlichen, in jedem Augenblicke das Weltall und alle Geister und Herzen umfassenden individuellen Rathschlusse auch mit untergeordneter Hinsicht auf das Wirken, Gegenwirken und 95
Wechselwirken der endlichen Vernunftwesen. — Sollte aber gesagt werden, dafs wir durch diese Lehre dem Mysticismus huldigen, so antworten wir: dafs die individuelle Lebenvereinigung mit Gott, sofern sie für Jeden eine individuelle ist, ein seliges Geheimnifs sey, welches die gottinnige Seele mit Gott verbindet; dafs sie aber, sofern selbige der Idee nach erkannt wird, ein

völlig klarer, bewiesener Lehrsatz der Grundwissenschaft ist. Und sollte ferner gesagt werden, dafs diese Lehre der Schwärmerei Vorschub thue, so geben wir zu, dafs auch auf diesem heiligen Gebiete geschwärmt werden könne, nicht aber dafs darauf geschwärmt werden solle oder müsse; und dafs vielmehr eben die philosophische, echtwissenschaftliche Einsicht, auch hiebei wie überall die Schwärmerei verhüte, und die zuvor ohne sie, in unklarer Ahnung Schwärmenden zu reiner, hellsehender Begeisterung, und zu heiliger, demuthvoller, aber der Würde in Gott bewufster Besonnenheit zurückführe.

Da also die religiöse Wechselwirkung des Menschen mit Gott, sowie überhaupt jede Wechselwirkung das Verhältnifs der Abhangigkeit keineswegs ausschliefst oder schwächt, vielmehr eine ewige, sich in der Zeit individuell gestaltende Folge der Verursachtheit ist, deren Form diese Abhangigkeit ist, so können wir dem Verfasser darin nicht beistimmen, dafs er Wechselwirkung und Abhangigkeit als sich wechselseitig verneinend und ausschliefsend entgegenstellt, und dafs er behauptet, die Wechselwirkung seye von den religiösen Gefühlen durchaus ausgeschlossen. Und wenn daher weiter behauptet wird: „In der Frömmigkeit „aber ist eben so nothwendig aller Gegensaz gegen alles endliche „aufgehoben", so kann die Frömmigkeit unmöglich in einem Gefühle, noch weniger aber in einem Gefühle der Abhangigkeit bestehen; in einem Gefühle nicht, weil in jedem Gefühle des *endlichen* Vernunftwesens der Grund des Gefühles von ihm selbst als einem Endlichen unterschieden ist und wird; in einem Gefühle der Abhangigkeit nicht, weil das Abhangige als solches ein Endliches und von Dem, wovon es abhangt, Unterschiedenes ist, aller Unterschied aber eine Verneinung und Begrenztheit des Abhangigen, mithin Endlichkeit, an sich hat. Nur von dem seligen Selbstverhältnisse Gottes zu Gott kann gesagt werden, dafs darin aller Gegensatz gegen alles Endliche aufgehoben, oder vielmehr garnicht gesetzt, ist; indem vielmehr gesagt werden mufs, dafs dieses Verhältnifs Gottes zu Gott, und nur dieses allein, vor und über und als solches ohne alle Gegenheit gegen irgend ein endliches Wesen seye. Ohne Gegenheit gegen Alles Endliche seyn überhaupt und in jeder besonderen Hinsicht, ist nur eine Eigenschaft Gottes, nicht aber des Menschen oder sonst eines endlichen Wesens.

Der Verfasser aber sucht diese seine Behauptung durch Folgendes zu bestätigen. „Denn die Frömmigkeit tritt erst recht „heraus, wenn der Einzelne sich als einen Theil der ganzen Welt „betrachtet, und auch so, nachdem er die Einheit alles Endlichen
958 „in sein Selbstbewufstsein aufgenommen, sich von Gott abhängig

„fühlt.“ Wenn aber sich der Einselne als Theil der Welt betrachtet, kann er diefs nicht, ohne sich der Welt als Ganzem entgegenzusetzen, und alsdann erscheint ihm die Welt, auch wenn er sie als ein in ihrer Art Unendliches denkt, im Gegensatze zu ihm selbst als einem Endlichen, und zwar als zu ihrem endlichen Theile. Da sich aber, nach der Lehre des Verfassers, und mit der ewigen Wahrheit übereinstimmig, der Religiöse als solcher, nicht von der Welt, sondern von Gott abhangig weifs und fühlt, und die Welt ebenfalls als von Gott abhangig betrachtet, so erscheint ihm die Welt in diesem Gedanken, als von Gott verschieden und unterschieden, verursacht und abhangig, selbst als ein *endliches* Wesen, und ganz und gar nicht als ein unendliches; es verschwindet also dem Religiösen in diesem Gefühle mit nichten aller Gegensatz gegen ein Endliches. Ja selbst, obschon die Welt, als solche, da sie der organische Inbegriff aller endlichen Wesen und Wesenheiten ist, in ihrer Art unendlich ist, so ist sie dennoch, auch in dieser Hinsicht zwar dem Umfange nach als Ganzes ihrer Art unendlich, dennoch aber ihrem eignen Begriffe nach ein durchunddurch Endliches, eben weil sie in dieser Hinsicht gedacht wird als aus Nichts, denn aus Endlichem, bestehend. — Und gesetzt ferner, es gienge an, „dafs der Einzelne „die Einheit alles Endlichen in sich aufnähme“, so ist doch eben diese Einheit alles Endlichen selbst, und zwar ebendefshalb, dafs sie *nur* die Einheit alles Endlichen ist, selbst ein Endliches; und indem sich also der Einselne als Theil der Welt, deren Endliches er als Einheit angeblich in sich aufgenommen hat, dennoch abhangig fühlte, wäre doch auch aus diesem Abhangigkeitgefühle der Gegensatz nicht ausgetilgt, weil Gott gedacht und anerkannt werden müfste als der von Ihm abhangigen Einen, ganzen Welt als einem Endlichen entgegengesetzt, und ebenso zugleich auch als entgegengesetzt dem Einselnen, der wiederum ein endlicher Theil dieser Gesammtheit oder Einheit alles Endlichen, der Welt, — ist. Weiter in diese Behauptung des Verfassers einzugehn, ist kaum möglich, da die Ausdrücke: *Einheit*, und: *in sein Selbstbewufstseyn aufnehmen*, unbestimmt und schwankend sind; indem man unterandern garnicht wissen kann, ob Einheit der Wesenheit oder der Zahlheit, oder beiderlei Einheit, oder wohl auch die Einerleiheit gemeint ist, und ferner, ob die Einerleiheit der ganzen Wesenheit, oder des blofsen Gemeinsamen. Fast scheint es, als seye nur die gemeinbegriffliche Einerleiheit gemeint; denn der Verfasser setzt sogleich hinzu: „Indem aber der „Einzelne sich seiner nur als eines Theiles der ganzen Welt be„wufst wird, ist aller Gegensaz zwischen dem Einzelnen und „anderm einzelnen und endlichen ganz aufgehoben“; Welches

aber nur in dem Gemeinbegriffe: Theil der Welt, insofern ge-
959 schieht, als man in selbigem von allem qualitativen Gegensatz der Theile gegen die Theile und gegen das Ganze absieht; aber der Gegensatz der zahligen Selbständigkeit und des Auseinanderseyns aller Theile der Welt bleibt gleichwohl auch dann noch zurück, sonst kann davon, dafs etwas ein Theil der Welt ist, nicht der Gedanke seyn. Wenn daher der Verfasser hieraus folgert: „dafs die frommen Erregungen an und für sich unter die„sem Gegensaz nicht stehn", so geben wir zwar diese Behauptung zu, wenn sie richtig genommen wird, nicht aber, dafs sie aus dem Vorigen folgt. Denn die fromme Erregung des Einselnen, und vielmehr die ganze Frömmigkeit desselben, die mehr und Anderes noch, als fromme Erregung des Gefühls ist, ja seine ganze Religion, die wiederum mehr als die ganze Frömmigkeit ist, — ist ursprünglich, der ganzen ungetheilten Wesenheit nach das Inneseyn des Verhältnisses seiner selbst als des einselnen Menschen zu Gott, und zwar uranfanglich unmittelbar, ohne an alles andre Endliche zu denken, und überhaupt, ohne die Vermittlung alles andern Endlichen dazu zu bedürfen, weder die eines andern Menschen, noch eines andern Theiles der Welt, noch der ganzen Welt. Aber demnächst wird sich dann der Mensch auch inne, dafs sich alles Endliche sofern es überhaupt ein Endliches ist, also auch die ganze Welt sofern sie blofs als Inbegriff alles Endlichen gedacht wird, zu Gott auf gleiche Weise verhalte; jedoch kann er seine Religion auch hierin nicht vollendet achten, sondern er wird sich, bei fortgesetzter tiefer eindringender Betrachtung auch inne werden, dafs die verschiedenen Wesen der Welt, ein jedes nach seiner Art und Stufe, sich zu Gott, innerhalb jener Gleichheit des Verhältnisses, auch verschieden und unterschieden verhalten; und dafs ferner auch alle endliche Wesen, als der göttlichen Weltordnung gemäfs unter sich in ihrer Verschiedenheit, und zwar so dafs selbige besteht, verbunden, zu Gott ein bestimmtes Verhältnifs haben; dafs er selbst also auch sein eigenes Verhältnifs zu Gott demgemäfs bestimmt findet; dafs er auch sofern er mit den andern Wesen der Welt, als unterschiedenen, gemäfs der göttlichen Weltordnung, verbunden ist und vereinlebt, zu Gott in einem gottgemäfsen Verhältnifs seye; und dafs er ebenso auch mittelbar durch andre endliche Wesen hindurch, und dann auch in Vereinigung mit ihnen Gottes inne, und mit Gott vereint seye und werde.

Sollte aber die Religion, oder nur die Frömmigkeit, oder auch nur die frommen Erregungen nur vorhanden seyn, sofern der Einselne sich im Gemeinbegriffe *(in abstracto)*, als Theil der Welt überhaupt, in Abhangigkeit von Gott fühlt, so müfste der

Einselne dabei von allen seinen eignen Wesenheiten oder Eigenschaften absehn, wonach er mehr und Anderes als blofs ein Theil der Welt überhaupt ist, als welcher er weder seyn noch leben kann, und ebenso müfste er absehen und sich ablösen von allen verschiedenen Qualitäten aller andern endlichen Theile der Welt. 960
Dann fehlte aber der Religion, der Frömmigkeit und der frommen Erregung alle Bestimmtheit, Besonderheit, alle Individualität, — alles Leben; der Mensch fände sich religiös erregt, blofs sofern er überhaupt ein Etwas, ein unbestimmtes Ding überhaupt, nicht sofern er ein endliches, unendlich bestimmtes, eigenlebiges, gottähnliches Vernunftwesen ist, welches in sich selbst eigenthümliches, ja einsiges Leben hat, und mit dem Leben der Welt, ja mit dem Leben Gottes, als dieses unendlich bestimmte, der Individualität nach nur einmalige und einsige Wesen, selbst in unendlich bestimmter Individualität auf einsige Weise verbunden ist. Und wie von frommen Erregungen als „an und für sich“, in der Mehrzahl dann noch geredet werden könne, wo das öde Einerlei des blofsen Etwas zum Grunde liegt, ist nicht abzusehen, da selbst die zahlige Wiederholung der endlichen der Zeit nach unterbrochnen Momente derselben, keine wesenhafte, qualitative Mannigfalt gewährt.

Hierauf nimmt der Verfasser seine Meinung in folgende Sätze zusammen. „Sowie daher die thierähnlichen Augenblike und Zu„stände des Menschen sich nicht bis zu diesem Gegensaz erheben; „so sind die frommen Erregungen an und für sich über denselben „erhaben, und stellen also in demselben Sinne eine höhere Stuffe „des Selbstbewufstseins, auf der Möglichkeit den Gegensaz zu „vernichten beruhend, dar, wie die thieränlichen eine niedere, „auf der Unmöglichkeit den Gegensaz hervorzurufen beruhend.“ — Aber selbst die thierähnlichen Zustände, sofern als sie bestimmte sind und als bestimmte gedacht werden, sind innerhalb des artheitlichen (qualitativen) Gegensatzes der endlichen Dinge befangen, und wir sehen selbst, dafs die Thiere die sie sinnlich angehenden artheitlichen Unterschiede der ihnen aüfseren Dinge von ihnen selbst und untereinander mit der gröfsten Schärfe erforschen, beachten, und ihnen aufs feinste gemäfs handeln und sich verhalten; noch mehr aber und beiweitem verfeinerter findet sich solche unterscheidende Gegensetzung in den sinnlichen, und den blofs thierischen Zuständen, in Ansehung der Sinnlichkeit hochgebildeter Menschen, welche gleichwohl nur auf der Stufe der Thierheit stehen, und zu Religion und reiner Sittlichkeit, bei aller ihrer sinnlichen Verfeinerung, Klugheit und Feingefühligkeit nicht gelangt sind. Dafs aber der Religiöse sich über den Gegensatz alles Endlichen zu allem Endlichen erhebt, überhaupt und

insbesondre auch, sofern er des unmittelbaren, gleichen Verhältnisses alles Endlichen, als Endlichen zu Gott inne wird, und sofern er auch sich in seinem unmittelbaren Verhältnisse zu Gott weifs und fühlt, ist gewifs aus Vernunftgründen und religiöser Erfahrung. Dafs er jedoch defshalb und dadurch diesen Gegensatz aufhebe und vernichte ist unmöglich, und wird schon durch
961 die innere Selbsterfahrung widerlegt. Vielmehr wird durch das Innewerden aller möglichen Gegensätze des Endlichen unter sich, jene Gleichheit des Endlichen als Endlichen überhaupt unter sich nicht gestört, noch verneinet; und der Mensch vermag es, sich sowohl des völlig gleichen Verhältnisses alles Endlichen zu Gott, als auch der unendlichen Verschiedenheit dieses Verhältnisses nach der Art und Stufe, welche ein Jedes im Organismus alles Endlichen einnimmt, und nach Mafsgabe der einsigen Individualität eines Jeden, zugleich inne zu seyn und zu bleiben. Die Religion fordert von ihm Beides, sowohl die gleiche Wesenheit alles Endlichen, als auch die einmalige und einsige Individualität eines jeden Endlichen in den Gedanken und in das Gefühl Gottes überhaupt, und insbesondere in den Gedanken und das Gefühl seines eignen Verhältnisses zu Gott, aufzunehmen. Dieses Beides stört einander im religiösen Leben nicht, weder im Erkennen und im Gefühle, noch im Wollen und im Thun; sondern sowie Beides an sich selbst zugleich und untrennbar organisch verbunden *ist*, also ist es auch im religiösen Bewufstseyn und im religiösen Gefühle wesenlich zugleich, und erst in diesen beiden Momenten, und in deren gleichformiger, harmonischer Vereinigung ist die Religion, die Frömmigkeit, das religiöse Erkennen und das religiöse Gefühl auch im Einselmenschen, in dieser Hinsicht, vollendet. — Vor Allem aber ist hierbei die Grundwahrheit nicht zu vergessen, dafs das Eine, selbe, ganze Gottinneseyn des Menschen, und ebenso auch sein Gottinneseyn im Gotterkennen, und im Gottgefühle, vor, über und ohne jede Gegenheit, auch die bestimmte Gegenheit Gottes und der Welt, und aller endlichen Wesen ist und besteht, also nicht durch Aufhebung oder gar Vernichtung irgend eines wesenlichen Gegensatzes entsteht, oder gewonnen wird, sondern alle diese Gegensätze als religiös erkannte und gefühlte, und als religiös vereinte, und *nur* ihrem Widerstreit und ihrer Gottunähnlichkeit nach vernichtete, in ihrer wahren Eigenwesenheit aber bestätigte und in Religion verklärte Gegensätze in, unter und durch sich hat und begreift, und in deren gottinniger und gottvereinter Weihe, Ausbildung und Vollendung, zu ihrem eignen inneren Inhalte hat. — Wenn daher der Verfasser [*strenggenommen mittelbar*] sogar behauptet, „die frommen Erregungen als eine höhere Stuffe des Selbstbewufstseins beruhen

auf der Unmöglichkeit diesen Gegensaz hervorzurufen", so müssen wir dagegen behaupten: die religiöse Erkenntnifs und das religiöse Gefühl, — die Gottinnigkeit und das Gottinneseyn ruft als solche auch das Innewerden des Gegensatzes der endlichen Wesen unter sich, zu dem religiösen Menschen selbst, und ihres verschiedenen Verhältnisses zu Gott hervor; da der Gottinnige alles Endliche als von Gott verursacht, als Offenbarung der göttlichen Wesenheit, als ein unendlich mannigfaltiges Zeugnifs der göttlichen Glorie und Herrlichkeit zu erkennen und zu empfin- 962
den, — sich in die durch den Gottgedanken und das Gottgefühl geweihte Welt, nach dem unendlichen Reichthum ihres Seyns und Lebens, mit Geist und Gemüth zu vertiefen liebt, um auch in Gottes Werke Gott zu erkennen, und um in allem Endlichen einen Weg des Gedankens und des Gefühles zu Gott zu finden. — Könnte aber auch diese Behauptung dem Verfasser zugegeben werden, so bliebe doch noch die Grundwahrheit bestehen, dafs die von ihm beschriebene Stufe der Frömmigkeit nicht die höchste wäre, weil, wie wir uns bemüht haben, gründlich darzuthun, das Eine, selbe, ganze Gottinneseyn, und schon jedes der beiden Momente desselben, das Gotterkennen und das Gottgefühl, über selbiger wäre.

„3) Nun sucht der Verfasser zu zeigen, „dafs die frommen „Erregungen diese höchste Stuffe des Selbstbewufstseins allein „inne haben. Denn", sagt er, „das höchste Wissen, durch wel- „ches auch jedes einzelne Wissen in den Zusammenhang mit dem „Ganzen und ursprünglichen aufgelöset wird, steht zwar auf der- „selben Stuffe der Erhabenheit über allen Gegensaz, aber es ist „kein Gefühl, und die dasselbe begleitende Ueberzeugung ist „zwar ein Gefühl, aber als solches nicht ursprünglich, sondern „an jenem Wissen haftend." — Allerdings ist schon das vom Verfasser gemeinte Wissen, worin alles Endliche, rein als solches, abgesehen von aller Artverschiedenheit und qualitativen Gegenheit, überhaupt als Endliches in seinem Verhältnifs der Abhangigkeit von Gott gewufst wird, als Wissen auf derselben Stufe als das dadurch bedingte Gefühl dieses Verhältnisses, als Gefühl steht. Aber eben daraus geht gerade das der Behauptung des Verfassers Entgegengesetzte hervor, nehmlich dafs dieses Wissen im Selbstbewufstseyn dieselbe Stelle einnimmt, als jenes Gefühl, also nicht das Gefühl allein. Und wenn dagegen gesagt würde: aber dieses Wissen seye nichts Religiöses, da die Frömmigkeit angenommenermafsen nur im Gefühl ihren Sitz habe; so thut auch diese von uns widerlegte Annahme Dem nicht Eintrag, dafs dieses Wissen als angeblich ein Nichtfrommes mit jenem Gefühle, welches die Wesenheit der Frömmigkeit ausmache, im

Selbstbewufstseyn dieselbe, gleichhohe Stufe einnehme; woraus dann folgen würde, dafs es im Selbstbewufstseyn noch ein Anderes neben der Frömmigkeit gäbe, welches mit ihr die gleichhohe Stufe einnehme. Diefs ist eben die Behauptung, welcher der Verfasser hier ohne Erfolg auszuweichen sucht. Wir aber behaupten, dafs Religion ganz und gar und allein das Höchste des Selbstbewufstseyns ausmache, als Gottinnigkeit des ganzen Menschen, worin, worunter und wodurch auch seine Selbstinnigkeit, als an sich erst dadurch möglich, enthalten seye, und deren einselne Grundwesenheiten oder Momente die Gotterkenntnifs, das Gottgefühl, der gottähnliche Wille und das gottähnliche Leben
963 seyen; wobei dann die Einheit und Einsigkeit der Religion als höchster Stufe des Bewufstseyns dadurch nicht gestört oder getrübt wird, dafs man einsieht, das Wissen von Gott stehe im Selbstbewufstseyn des Menschen auf derselben höchsten Stufe als das Gottgefühl. — Ja es mufs bemerkt werden, dafs an sich die Religion selbst darüber erhaben ist, eine Stufe zu seyn, oder auf einer Stufe zu stehen; denn sowenig gesagt werden kann, dafs Gott auf der höchsten Stufe der Wesenheit und der Wesen stehe, als seye Gott mit den endlichen Wesen auf oder in Einer Reihe *), ebensowenig kann gesagt werden, dafs Religion, das ist die Vereinheit der Wesenheit Gottes mit Ihr selbst und mit der Wesenheit aller endlichen Wesen in deren Beziehung zu Gott, mit allen endlichen Beziehungen in Einer Reihe stehe als dieser Reihe höchstes Glied. Diefs ergiebt sich aus unserem Vortrage bishieher in hinlänglicher Klarheit, und bedarf hier nicht weiter erörtert zu werden.

Indessen ist das vom Verfasser angeführte Wissen auch nicht das höchste Wissen, sowenig als das ihm entsprechende Gefühl das höchste Gefühl ist; sondern das höchste Wissen ist das Eine, selbe, ganze, ungetheilte Wissen von Gott, und das höchste Gefühl ist das Eine, selbe, ganze, ungetheilte Gottgefühl; und eigenlich kann Beides nicht sowohl das in seiner Art höchste, als vielmehr das Eine, Unendliche, Unbedingte, Alles Gleichartige in und unter sich auch in endlicher Abstufung in, unter und durch sich Seyende und Enthaltende genannt werden. Sodann kommt hier aufs neue zu bemerken vor, dafs der Verfasser ohne allen Beweis und wider die innere Erfahrung ein vom Wissen unabhangiges frommes Gefühl annimmt, welches dennoch ein Ge-

*) Es ist wohl zu verstehen, dafs hier von einer Reihe discreter, aufsereinander bestehender, *evolvirter* Glieder die Rede ist, nicht von einer Reihe fortgehend ineinander enthaltener, *involvirter* Glieder, deren *erstes* allerdings alle die übrigen, — die ganze Reihe, ist und in sich ist; sowie Gott *in* Sich der Gliedbau aller Wesen und Wesenheiten ist.

fühl der Abhangigkeit schlechthin, das ist, der Abhangigkeit von Gott seyn soll. Wir finden aber vielmehr, dafs der Mensch auch seiner reinen ganzen Abhangigkeit als Theiles der Welt mit der Welt zugleich von Gott über allem Gegensatze des Endlichen zum Endlichen nicht im Gefühl inne werden könne, ohne sich der Schauung: Gott, und der Schauungen: Welt, Endliches, Theil, Ursache, Abhangigkeit, und unzähliger anderer in diesen Gedanken verflochtener, wenigstens als Ahnung, denkend inne zu seyn, ohne ferner sich selbst als Theil der Welt zu denken und anzuerkennen, und ohne sich mit der Welt Gotte denkend unterzuordnen. Und wollte man gegen diese unsre, aus der Grundwissenschaft geschöpfte, und schon durch die Selbsterfahrung bestätigte Behauptung geltend machen, dafs, um sich von Gott rein abhangig zu fühlen, nur die unsern Lebenstrieben und Lebensaüfserungen in der Welt entgegengesetzten Hemmungen und Hindernisse, und der Schmerz dieser Verneinungen, erfordert werde, so zeigt sich auch dieses Vorgeben gänzlich ungegründet, da alle vernünftigen Bestrebungen, wobei wir uns in der Weltbeschrän- 964
kung gehemmt finden mögen, nur gedenklich sind unter Voraussetzung vernünftiger Erkenntnifs, die ohne Erkenntnifs Gottes auch von nichts Endlichem eine rechte seyn kann, also auch dieser Schmerz des in der Verwirklichung des Guten gehinderten Strebens an jenen Gedanken der reinen Abhangigkeit nur erinnern kann, wenn alle jene nichtsinnliche Gedanken, zuerst und zuhöchst aber der Gedanke: Gott, auf eine solche Weise im Geiste gegenwärtig sind, dafs es nur des aüfseren Anlasses bedarf, um zum Bewufstseyn zu kommen; — und erst dann wird auch jenes Gefühl der individuellen negativen Abhangigkeit in Darlebung des Guten geheiliget und ein rein frommes, wenn das Gemüth in seinem Schmerze überstralt wird von dem Lichte göttlicher Erkenntnifs. Daher müssen wir behaupten, dafs das Gefühl der reinen und ganzen Abhangigkeit von Gott nicht in dem Sinne, wie der Verfasser es meint, ursprünglich ist, als wenn es auch ohne die entsprechende vom Gefühl nicht abhangige Erkenntnifs des Verhältnisses alles Endlichen zu Gott erregt werden, leben und wirken könnte. Jeder der hierüber scharf und tief sich selbst beobachtet, wird Diefs in innerer Erfahrung finden, in der Grundwissenschaft wird es aber aus ewigen Gründen bewiesen. — Dafs zwar die, nach unserer Ueberzeugung, für dieses Gefühl der Abhangigkeit schlechthin unerlafslich geforderte Erkenntnifs, des Gefühles nicht bedürfe, sondern ein selbständiges, für sich gewisses Wissen seye, scheint der Verfasser ebenfalls anzunehmen, wenn wir ihn recht verstehn. — Gelingt es in einem unfrommen, Gottes nicht innigen Menschen, den reinen Gedanken Gottes

hervorzurufen, ihn zur Anerkenntniſs Gottes zu bringen, in und durch welchen Gedanken er dann auch das wesenliche Verhältniſs sein selbst, der Welt, und sein selbst in Verbindung mit der Welt, zu Gott zu erkennen und anzuerkennen vermag: so spricht dann, ohne alle weitere Vorbereitung oder Zweckstellung, sein Gefühl gleichfalls an, es wird ein Gefühl Gottes, und insbesondre dann auch ein Gefühl der reinen, ganzen, gleichen Abhangigkeit der Welt, aller Wesen der Welt, und seiner eignen Wesenheit und Persönlichkeit von Gott. Die ewige Ursache sowohl der Gotterkenntniſs, als auch des Gottgefühles ist Gott selbst, und auch zeitlich ist die individuelle Ursachlichkeit Gottes, welche [*für*] alle Geister und Herzen in dem Einen Leben der Welt [*grundbestimmend ist*], auch das erste zeitlich Verursachende davon, daſs in einem endlichen Geiste die Gotterkenntniſs und das Gottgefühl belebt werden; aber das endliche Vernunftwesen muſs dazu in Freiheit mitwirken, und kann der Gotterkenntniſs und des Gottgefühles nur theilhaft werden und bleiben, wenn es die unteren Bedingnisse dazu in seinem eignen Leben erfüllt und unterhält. Damit wird aber keinesweges behauptet, daſs das Gefühl nicht ein selbständiges Grundvermögen des endlichen Vernunftwesens seye; noch auch, daſs das Gottgefühl durch die Gotterkenntniſs verursacht, oder auch nur allein dadurch bedingt seye; sondern nur, daſs das selbwesenliche Gefühlsvermögen
965 übersinnlicher Wesen, Wesenheiten und Verhältnisse bloſs inne werde unter der Mitbedingung der entsprechenden nichtsinnlichen Erkenntniſs, seye diese nun erst nur als Ahnung oder als Wissen belebt. — Dennoch können wir nicht zugeben, daſs das Gefühl der Abhangigkeit von Gott von der Ueberzeugung der Gotterkenntniſs „abgelöst" irgend wirklich seyn und unterhalten werden könne. Es muſs hierbei freilich nicht das bloſse Gefühl der Ueberzeugtheit von der Wahrheit des höchsten Wissens verwechselt werden mit dem höchsten Gefühle, welches durch diese Einsicht und Ueberzeugung selbst in Beziehung zu Gott erweckt, belebt, geleitet und erhalten wird. Auch das untergeordnete Gefühl der Ueberzeugtheit ist wegen des Inhaltes dieser Erkenntniſs religiös; aber es steht in bestimmter Stufe unter dem ganzen Gottgefühle, welches durch jene Einsicht und Ueberzeugtheit selbst im endlichen Vernunftwesen erweckt wird, auch wenn und sofern dasselbe auf die Ueberzeugung als solche nicht reflectirt, also wenn und sofern es jenes untergeordnete Gefühl der Ueberzeugtheit soeben nicht in sich belebt hat.

Ebenso giebt der Verfasser zu, daſs das eigenlich sittliche Handeln auf derselben Stufe stehe, als jenes Gefühl der reinen Abhangigkeit von Gott; und wir stimmen hierin bei, weil das Handeln nur dann und nur dadurch eigenlich sittlich ist, daſs es

ganz und durchunddurch religiös ist: da er aber das sittliche Handeln nicht zu der ursprünglichen Wesenheit der Frömmigkeit rechnet, so meint er dennoch behaupten zu können, dafs die frommen Erregungen, in ihrem Gebiete, *allein* auf der höchsten Stufe stehen. Es gelten hier aber die ähnlichen Gründe als in Ansehung der Erkenntnifs Gottes. Nur mufs bemerkt werden, dafs das religiöse und dadurch erst eigenlich sittliche Handeln, ebenso wie das religiöse Gefühl, als unerlafsliche Bedingung die religiöse Erkenntnifs voraussetzen; dafs aber diese selbständig gewonnen wird, indem sie in ihrem reinen Lichte selbst hereinleuchtet in den endlichen Geist, und um zuerst erlangt zu werden, weder des religiösen Gefühls, noch des religiösen Handelns als ihrer Voraussetzungen bedarf; sondern dafs vielmehr die von Gott ewig bestimmte Ordnung des Heils, wonach Gott alle endliche Vernunftwesen zu Sich zieht und zur Gottähnlichkeit erzieht, und sie dann in wesenhafter Vereinigung in seine Seligkeit aufnimmt, diese ist, dafs durch Erkenntnifs Gottes vermittelt werde das Gefühl Gottes, dann der rein und allein auf das Göttliche, weil Gott Gott ist (641, 701 f.) gerichtete Wille, sowie endlich das die Wesenheit Gottes auf endliche Weise darbildende religiöse Leben. Und ebendefshalb halten wir es für grundwichtig, dafs diese ewige göttliche Ordnung des Heils auch in der Religionslehre anerkannt und befolgt werde; welches nicht geschieht, sobald die Religion ursprünglich, allein oder auch nur erstwesenlich, in das Gefühl gesetzt wird.

4) Hierauf zeigt der Verfasser (S. 41), dafs das fromme Gefühl nur so gedacht werden könne, dafs es das sinnliche Gefühl in sich aufnehme; worin wir, in der Hauptsache aus denselben Gründen, beistimmen. Er beginnt seine Beweisführung also:
„Wenn nun aber das mitbestimmende in dem frommen Gefühl, 966
„nehmlich das höchste Wesen auf eine äufserliche Weise weder „jemals gegeben ist, noch gegeben werden kann, sondern nur „innerlich: so ist nicht einzusehen, wie es könnte in dem einen „Moment gegeben seyn in dem andern aber nicht. Denn durch „bestimmte einzelne Wirkungen, welche in dem einen Augenblik „da wären, in dem andern aber nicht, kann uns das höchste „Wesen nicht gegenwärtig sein, weil alle auch innerliche zeit„liche Wirkungen auch auf zeitliche Ursachen müssen zurük„geführt werden. Sondern es mufs als eingeboren angesehen „werden und als immer mitlebend; woraus folgen würde, dafs, „giebt es wirklich fromme Erregungen und sind sie das beschrie„bene, das ganze Bewufstsein alsdann eine ununterbrochne Reihe „von frommen Erregungen sein müsse, welches als Forderung „wol öfters ausgesprochen, als Erfahrung aber nirgend nach-

„gewiesen ist.“ — Auch wir sind überzeugt, dafs, was die göttliche, ewige, überzeitliche Verursachung in dem Verhältnisse des Menschen zu Gott überhaupt, also auch hinsichts des Gottgefühles angeht, diese eine ewiggleiche, unänderliche und ebendefshalb für alles Zeitleben als ewige Grundlage bestehende und unwandelbare ist; dafs also auch insofern die Anlage zur Religion auch als dem Menschen eingeboren, und als immer mitlebend angesehen werden müsse; es ist uns aber auch dem Begriffe des endlichen Vernunftwesens zufolge deutlich, wie das ewige Verhältnifs des endlichen Vernunftwesens zu Gott nicht der Zeit nach stetig in sein Bewufstseyn und Gefühl komme, weil dazu die Mitwirkung und Vorbereitung des endlichen Vernunftwesens selbst miterforderlich ist. Eben weil das religiöse Leben des Menschen überhaupt, und nach allen seinen Theilen, also auch jede fromme Erregung eine endliche Seite hat, indem und insofern der Mensch auch untergeordnet mitwirkend dabei seyn mufs, so können wir nicht sagen, dafs aus dem vom Verfasser angeführten Grunde eine ununterbrochne Reihe von frommen Erregungen folgen würde. Wohl aber sehen wir die stete Vernunftforderung an den Menschen als ewig begründet ein, und erkennen sie an: dafs er bestrebt seye, von seiner Seite alles Mögliche zu seiner Religiosität, das ist zu seiner Gottinnigung, Gottähnlichung und Gottvereinigung mitzuwirken, indem er bestrebt ist, das organische Ganze der untern subjectiven Bedingungen davon in seinem Denken, Empfinden, Wollen, Thun und Leben herzustellen. Diefs geschieht, wenn der Mensch sein Denken ordnet und ausbildet, damit er sein Geistauge zu Gott aufzuschlagen und seinen Geistblick zu Gott zu erheben vermöge, auf dafs er Gott als die ewig leuchtende Sonne, die am Hochmittage aller Geister in ewiggleichem Glanze strahlt, erblicke; wenn er sein Gemüth und Herz rein, und dem belebenden Einflusse des göttlichen Lichtes offen und empfänglich erhält; wenn er ferner seinen Willen, ihn stets auf das Göttlich-Gute richtend, in Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes setzt, und wenn er wachsam arbeitet, dafs sein Thun, dem reinen gott-
967 ähnlichen Willen treu, nur im Guten und für das Gute wirksam und daher mit Gottes zeitlichem Wirken in innerer und aüfserer Uebereinstimmung sey, und dafs auf solche Weise sein ganzes Leben gottähnlich gebildet werde. Durch diese seine innere Gottähnlichung wird der Mensch das Seinige mitwirken, dafs sein Gottinneseyn auch der Zeit und der Kraft nach so stetig und ununterbrochen sey, als es für dieses Erdenleben, für diesen Lebenstand in dieser Weltbeschränkung mit Gottes Hülfe in frommer Arbeit errungen werden kann. Dann wird der Mensch erfolgreich streben, stetig und allaugenblicklich an Gott zu denken und Gott

im Herzen zu haben, vor Gott in Gottes seliger Gegenwart zu wandeln und mit Gott im Leben vereint zu werden; Gott aber thut und schafft dann auch an ihm und in ihm das Seinige, Gott nimmt ihn auf in seinen heiligen Geist, in sein heiliges Gemüth als in das Herz der unendlichen Liebe, in selige Freundschaft und Kindschaft, als einen endlichen Mitarbeiter an dem Göttlich-Guten gemäfs Gottes ewigem und individuellen Lebenplan und Rathschlufs.

Aber darin weicht unsre Ueberzeugung von der des Verfassers ab, dafs wir, da wir Gott auch als unendlich lebendes mithin auch als in aller Zeit mit unendlicher Weisheit, Güte und Heiligkeit individuell wirkendes Wesen anerkennen, durch die Annahme jener ewigen, immer gleichen, auch in jedem Momente mitlebenden Gegenwart Gottes im Menschen nicht gehindert werden, auch eine zeitliche, individuelle, nicht in allen Momenten in Ansehung des Menschen gleiche, sondern vielmehr in jedem Momente eigenthümliche ja einsige Einwirkung Gottes in alle endliche Vernunftwesen und zwar sowohl auf ihr Erkenntnifsvermögen, als auch auf ihr Gefühls- und Willensvermögen, durch das ganze Weltall, und zwar als zeitstetige, in Ansehung Gottes dennoch unwandelbar gleiche, aber auch in Ansehung Gottes in jedem Moment unendlich eigenthümliche Wirksamkeit Gottes anzuerkennen, welche auf der Grundlage der ewigen Ursachlichkeit Gottes für die Eine unendliche Gegenwart des Einen Lebens bleibend, hinzukommt; — eine individuelle Einwirkung Gottes, die zwar am Sinnlichen erscheint, aber nach ihrer Verursachtheit in Gott dennoch eine durchaus übersinnliche, urwesenliche und ewige ist.

„In jeder Erfahrung dagegen“, sagt der Verfasser weiter, „ist nachzuweisen, und auch, da unser ganzes Leben ein un-„unterbrochnes Zusammensein mit anderem endlichen ist, von „selbst einzusehen, dafs wir keinen Augenblik sein können ohne „ein sinnliches Gefühl, dieses also der beständige Gehalt unseres „Selbstbewufstseins ist, welches zwar in entschiedenen Augen-„bliken des Erkennens und des Handelns sehr zurüktreten, aber „doch niemals Null werden kann, weil sonst der Zusammenhang „unsres Daseins für uns selbst unwiderbringlich zerstört wäre.“ — Ob Dieses behauptet werden könne, hangt von dem Umfange der Bedeutung ab, die dem Worte: *sinnlich*, gegeben wird. Folgt man hiebei dem Sprachgebrauche, wie zuvor bemerkt, so zeigt 968
vielmehr die innere Erfahrung, dafs das sinnliche Gefühl, sofern es ein im Bewufstseyn reflectirtes ist, gar leicht gleich Null werden könne, wie schon dem begeisterten Wissenschaftforscher und Dichter, dem rein und innig Liebenden, Jedem von irgend einer

ewigen Idee Ergriffenen, zumeist aber dem Religiösen begegnet, der sein Denken, Empfinden, Wollen, Thun und Leben in Gott und göttliche Wesenheiten und Verhältnisse versenkt. Dafs aber diefs Erlöschen und Vergessen des Sinnlichen in Bewufstseyn und Gefühle nicht bleibend seyn, sondern dafs das Sinnliche, wie der Verfasser hinsichts des frommen Gefühles einstimmt, in das Leben der Religion aufgenommen werden solle, ohne ausgetilgt zu seyn, vielmehr um darin in göttlicher Weihe verklärt zu werden, Diefs folgt im Zusammenhange der von uns bishieher ausgesprochenen Religionslehre.

Der Verfasser schliefst nun aus seinen Vordersätzen weiter. „Aus doppelten Gründen also kann das fromme Gefühl nicht etwa „nur die Lüken zwischen dem sinnlichen ausfüllen, theils weil „es in diesem keine Lüken giebt, theils weil es selbst nicht kann „ein unterbrochnes sein. Diese beiden Forderungen, dafs das „fromme Gefühl ununterbrochen sein soll, und dafs die sinnlichen „Gefühle eine fortlaufende Reihe bilden sollen, stehen in voll„kommenem Widerspruch wenn beide Reihen auseinander liegen „sollen. Daher der schwärmerische Ausweg, die sinnlichen Ge„fühle möglichst zu vernichten, und der ungläubige, alle from„men Gefühle auf sinnliche zurükzuführen. Soll also Frömmig„keit als höchste Stuffe des Selbstbewufstseins bestehn: so müs„sen die fromme Erregung und die sinnlichen Gefühle in jedem „Moment, nur in verschiedenen Mafse, eines werden, d. h. die „höhere Stuffe mufs die niedere in sich aufnehmen." Hievon nun können wir nicht zugeben, dafs die genannten beiden Reihen in vollem Widerspruch stünden, wenn nicht die niedere in die höhere aufgenommen würde. Denn eine unbedingte, reine, gleiche Abhangigkeit des Menschen in Ansehung Gottes schliefst des Menschen bedingte, endliche, änderliche Abhangigkeit in Ansehung endlicher Wesen garnicht aus, sowie überhaupt das in verschiedener Hinsicht Verschiedene sich nicht rein widerspricht; und sodann reicht schon die Aufnahme beider, wie sehr immer verschiedenen Reihen in die Einheit des Selbstbewufstseyns und des Selbstgefühles des Menschen hin, um diese beiden Reihen auch noch als getrennte, wenigstens als noch unvereinte bestehn zu lassen; wie denn diefs auch schon die innere Erfahrung einem Jeden zeigt, der sich hierüber genau beobachtet, indem auf Erden wohl Viele möchten erfunden werden, deren sinnliches Erkennen, Gefühl, Wollen, Wirken und Leben noch garnicht in religiöses Erkennen, Gefühl, Wollen, Wirken und Leben aufgenommen ist, weil sie Gottes noch nicht inne und innig sind, und wohl schwerlich Einer, in Welchem das Sinnliche ganz und vollwesenlich in das Uebersinnliche und Religiöse aufgenommen

wäre. Auf der andern Seite aber zeigt die Lebenerfahrung ebenso, dafs in jedem Menschen, der in Religion und Frömmigkeit weit genug gediehen ist, alles Sinnliche vor dem überwiegenden religiösen Erkennen, Empfinden, Wollen und Thun auf Zeiten gänzlich verschwindet. Es zeigt sich also, dafs im Leben des reli- 969
giösen Menschen in diesem Erdenleben bald das Religiöse bald das sinnliche bewufste Leben lückenhaft, und beide Reihen, die religiöse und die sinnliche nur zumtheil miteinander wie das Höhere mit dem Niederen innig und ganz verbunden und durchdrungen sind; obschon die Forderung dieser gleichformigen, in Zeit und Kraft stetigen Vereinigung ewig besteht, und auch von dem Menschen, der an Geist und Gemüth weitgenug gebildet ist, um Defs fähig zu seyn, vernommen, anerkannt und erstrebt wird.

5) Hierauf entwickelt der Verfasser noch folgenden Beweisgrund seines Satzes. „Angenommen, das höchste Wesen sei uns „innerlich gegeben, so kann dieses Gegebensein nur als ein „schlechthin einfaches gedacht werden, und eben deshalb ist nicht „einzusehn, wie dasselbe könnte zu einem bestimmten die Zeit „als eine Reihe von Momenten erfüllenden Selbstbewufstsein ge„deihen. Denn solches kann nur stattfinden als ein veränderliches. „Sofern aber das Mitgegebensein des höchsten Wesens, mit un„serm Ich allein zusammentreffend, Selbstbewufstsein erzeugte, „wäre gar kein Grund zur Veränderung und also auch keine „zeitliche Bestimmtheit gegeben.“ Allerdings mufs dieses Gegebenseyn, sowie Gott selbst, erstwesenlich als ein Einfaches gedacht werden. Da aber die unendliche, unbedingte Einfachheit Gottes den unendlichen, unbedingten Reichthum der unendlichen und unbedingten Wesenheiten oder Eigenschaften, als die göttliche Wesenheitfülle oder Vollwesenheit, nicht ausschliefst, sondern vielmehr einschliefst: so ist auch in dem Verhältnisse des innerlichen Gegebenseyns Gottes im Menschen schon vonseiten Gottes eine unendliche, und zwar übersinnliche, Mannigfalt, und ebendefshalb hinsichts der Endlichkeit und Zeitlichkeit menschlicher Reflexion und Empfindung, wonach der Mensch die unendlichen und unbedingten Wesenheiten Gottes nur nacheinander, und abwechselnd in ihrer Besonderheit denken und empfinden kann, auch schon innerhalb des Uebersinnlichen eine endlose Veränderung und Abwechslung möglich, sobald nur gedacht wird, dafs Gott Sich dem Menschen nicht blofs nach seiner Einfachheit, sondern nach dem ganzen Gliedbau seiner unendlichen und unbedingten Wesenheiten innerlich zu erkennen und zu fühlen giebt; dazu aber ist das Sinnlich-Individuelle als solches weder erforderlich, noch kann es dazu im Geringsten verhelfen, obschon [der gottinnige Mensch, in dessen Geist und Gemüthe schon Gott nach

seiner übersinnlichen Wesenheit auf eine übersinnliche Weise gegenwärtig und wirksam ist,] auch das Sinnliche als Darbildung der Wesenheit Gottes anerkennt, und selbiges, was seine Mitwirkung in seinem endlichen Lebenkreise betrifft, Gott zu weihen, und zu einem Gegenbilde der göttlichen Wesenheit im Endlichen zu verklären und zu vollenden sich sehnt und arbeitet.

970 Die reinwissenschaftliche Religionslehre erkennt die Offenbarung Gottes nach dem Gliedbau seiner Wesenheiten an den Menschen selbst als einen grundwesenlichen Theil der Offenbarung Gottes an, und erweist diese Behauptung; aufserhalb des wissenschaftlichen Zusammenhanges aber ist nicht abzusehen, wefshalb dieser, durch innere Erfahrung bestätigte Theil der Offenbarung Gottes an den Menschen nicht zugleich anerkannt werden sollte mit der reinen Offenbarung der Einen, selben, ganzen Wesenheit Gottes in dem Einen, selben, ganzen Gotterkennen und Gottgefühle. Zudem ist ja das vom Verfasser irrig für das Ganze der Religion und der Frömmigkeit gehaltene Gefühl der reinen, ganzen und gleichen Abhangigkeit von Gott selbst nur ein innerer Theil der Einen, ganzen ungetheilten Offenbarung Gottes an den Menschen, es beruht in der schon bestehenden Mitgetheiltheit der Ursachlichkeit, als nur einer besondern, bestimmten Grundwesenheit Gottes, und ist keinesweges das Erste Einfache der Religion und der Frömmigkeit, welches vielmehr ganz und einsig das Inneseyn Gottes als des Einen, selben, ganzen Wesens ist. Auch ist klar, dafs insbesondre die Erkenntnifs und das Gefühl der Einen, ganzen, gleichen Abhangigkeit von Gott selbst schon durch die Erkenntnifs und das Gefühl des Gliedbaues der Grundwesenheiten Gottes, noch rein im Uebersinnlichen, eine unbeendbare weitere Bestimmtheit und Mannigfalt gewinne, welche für sich allein schon eine unendliche Zeitreihe eines endlichen Vernunftwesens füllen könnte, ohne zum Sinnlichen herabzukommen. — Dafs aber auch schon die Erkenntnifs und das Gefühl Gottes als des Einen selben, ganzen Wesens, und das dadurch mitbegründete besondre Gefühl der reinen, ganzen, gleichen Abhangigkeit von Gott, auch dadurch ein endloses Mannigfaltiges werde, dafs es wesenhaft bezogen wird auf die Mannigfalt unsres sinnlichen Lebens, — ähnlich dem durch ein Mittel in Farben gebrochnen Lichte, davon sind auch wir durch Vernunftgründe und durch Erfahrung überzeugt. Wenn freilich unter dem Sinnlichen überhaupt Alles gedacht wird, was und sofern es in die Zeitreihe des endlichen Vernunftwesens eintritt, so mag allerdings mit dem Verfasser gesagt werden: „Sondern nur sofern wir schon ein zeitlich be„stimmtes werden, d. h. im sinnlichen Selbstbewufstsein begriffen „sind, kann jenes Mitgegebne mit unserm Ich ein bestimmtes

„Selbstbewufstsein erzeugen, welches dann, wie oben, die mit „einem sinnlichen Gefühl eins gewordene fromme Erregung ist." Dann mufs aber wohl unterschieden werden: das in unsere zeitliche Reihe hereintretende Uebersinnliche von dem Sinnlichen, und von dem aus Beidem Vereinten; und wenn dieser Inhalt ein übersinnlicher ist, so ist die Erkenntnifs und das Gefühl desselben, defshalb dafs Beides in uns eine Zeit erfüllt, noch nicht mit einer sinnlichen Erkenntnifs noch mit einem sinnlichen Gefühle vereint, wenn unter dem Sinnlichen ein vollendet endlicher, zeitlich eigenleblicher oder individueller Inhalt verstanden wird.

Wenn aber der Verfasser (S. 43) sagt: „Auch wird Niemand 971
„sich bewufst werden können eines schlechthin allgemeinen Ab-„hängigkeitsgefühles von Gott, sondern immer eines auf einen „bestimmten Zustand bezogenen", so widerspricht Dem ebensowohl Einsicht in die ewigen Gründe als innere religiöse Erfahrung, indem wir ganz ohne an ein bestimmtes sinnliches Lebenereignifs zu denken, oder ein solches soeben ins Gefühl aufzunehmen, vielmehr alle gedenkliche Lebenereignisse für die unendliche Gegenwart in der unendlichen Zeit in Eins zusammenfassend, uns gar wohl in Erkenntnifs und Gefühl inne werden unsrer Einen, ganzen, ewiggleichen Abhangigkeit von Gott. Das aber gestehn wir zu, „so wie jeder, der überhaupt fromme Er-„regungen in sein Dasein aufgenommen hat, auch gestehn wird, „dafs irgend ein sinnliches Selbstbewufstsein, welches nicht in „jenes Abhängigkeitsgefühl aufgenommen ist, als ein unvollende-„ter Zustand erscheint", und, setzen wir hinzu, dafs selbst jedes sinnliche Selbstbewufstseyn auch wenn es in dieses Abhangigkeitgefühl aufgenommen ist, sowie auch dieses Abhangigkeitgefühl selbst, ein noch nicht religiös vollendeter Zustand ist, sondern erst dann rein und ganz religiös ist, wenn es aufgenommen ist in das Eine, selbe, ganze Selbstinneseyn Gottes, in das Eine Gotterkennen, und in das Eine Gottgefühl.

Was aber die Wesenheit der Aufnahme des niedern Gefühls in das fromme betrifft, so erklärt sich darüber der Verfasser also. „Die Vollendung des Gefühls also läfst sich auf zweifache Weise „beschreiben. Von untenherauf so, das lebendige sinnliche Ge-„fühl, in welchem die Seele sich dem umgebenden Sein entgegen-„sezt, nachdem es sich zu der Klarheit entwikelt hat, in welcher „alle thierähnliche Verworrenheit verschwindet, steigert sich da-„hin, dafs in jeder Bestimmtheit des Selbstbewufstseins zugleich „die Abhängigkeit von Gott gesezt ist. Von oben herab aber so, „die an sich unbestimmte Neigung und Sehnsucht der mensch-„lichen Seele, das Abhängigkeitsverhältnifs zu dem höchsten „Wesen, welches auch ihre Gemeinschaft mit demselben ist, in

„ihrem Selbstbewufstsein auszusprechen, indem sie heraustreten „will, verschmilzt mit jeder von aufsenher entstehenden sinn„lichen Bestimmtheit des Selbstbewufstseins und dadurch werden „beide zusammen eine bestimmte fromme Erregung.“

Die erste dieser Beschreibungsweisen betreffend hätte vor Allem gezeigt werden sollen, wie das sinnliche Gefühl, auch bei der höchsten sinnlichen Klarheit, *sich* bis dahin steigert, dafs in jeder Bestimmtheit des Selbstbewufstseyns zugleich die Abhangigkeit von Gott gesetzt ist. Es ist aber offenbar, dafs es sich selbst in alle Ewigkeit bis dahin nicht zu steigern vermöchte, da es in sich selbst genommen, im Erfüllen des sinnlichen Triebes vollendet befriedigt ist, und wenn der sinnliche Trieb nicht ge-
972 stillt wird, als solches durch Nichts befriedigt werden kann, sondern dann der sinnliche Trieb immerfort besteht. Nur für denjenigen Menschen ist das sinnliche Gefühl, bei voller Befriedigung des sinnlichen Triebes dennoch nicht befriedigend, der schon das Nichtsinnliche, das Göttliche des Lebens erkennt, empfindet, will, erstrebt und verwirklichet; und nur eben Dieser vermag es auch, bei unbefriedigtem, und mächtig erregtem sinnlichen Triebe, dennoch in Gott befriedigt zu seyn und zu ruhen. Das sinnliche Bewufstseyn und Gefühl hat als solches in sich nicht Bedürfnifs, noch Grund, noch Kraft, ein Uebersinnliches, geschweige ein Göttliches auf irgend eine Art zu setzen, zu suchen, zu ersehnen und in sich aufzunehmen. Wäre dem Menschen nicht Gott von obenher, zuerst vor und über allem Sinnlichen und über aller Beziehung auf sein sinnliches Leben sofern es individuell ist, in Erkenntnifs, Gefühl und Willen gegeben und gegenwärtig, so wäre der Mensch eben Thier, und bliebe es in Ewigkeit, wie die anderen Thiere, nur allein wie das vollkommenste, reine Thier.

Bei der zweiten Beschreibungsweise aber hat der Verfasser wiederum unerklärt gelassen, wie das reine selbe, ganze, gleiche Abhangigkeitgefühl, und überhaupt dieses Verhältnifs selbst, welches, wie der Verfasser zuvor es beschreibt, den Menschen als Theil der ganzen Welt angeht, und ein gegen alle Zustände sich Gleichverhaltendes, folglich auch ein ganz und auf einmal in sich Befriedigtes ist, in irgend eine Sehnsucht ausschlagen könne, da dasselbe mit jeder Verschiedenheit als solcher und überhaupt mit jeder Entgegensetzung unverträglich, und derselben widersprechend, und ausschliefsend entgegengesetzt ist, wie der Verfasser zuvor gesagt hat. Und ebensowenig ist zu verstehen, wie ein solches gegen alles Endliche, woher es auch komme, ununterschiedene und gänzlich indifferente Gefühl, wenn es in die sinnliche aüfsere Mannigfaltigkeit heraustritt, auf differente Weise

soll ausgesprochen werden können; indem höchstens Diefs denkbar bleibt, dafs alles Sinnliche, sofern es mit jenem reinen Abhangigkeitgefühle in wesenhafte Beziehung kommt, und in selbiges aufgenommen wird, ebendadurch, wodurch es doch nach dem Verfasser einsig ein religiöses wird, aller seiner Mannigfalt, seiner Bestimmtheit und Entgegengesetztheit beraubt, insofern völlig neutralisirt, und ebenso zu einem blofsen Etwas überhaupt werden würde, als sich, nach dem Verfasser der Fromme in seinem Abhangigkeitgefühle von Gott nur überhaupt als eines Theiles der Welt, als eines Etwas, inne ist, in welchem Gedanken keine Mannigfalt, sowenig als in dem dadurch erregten Gefühle eine Sehnsucht, gedenklich ist; da in diesem Gedanken, der sich gegen jeden Inhalt, und gegen den Reichthum des Lebens, ganz gleich und indifferent verhält, alle Mannigfalt ausgetilgt, und da die inhaltlose Etwasheit, als das unänderlich Bleibende, kein Gegenstand der Sehnsucht ist. — Der Verfasser sagt hierbei ganz richtig, dafs das Abhangigkeitgefühl von Gott auch die Gemeinschaft der menschlichen Seele mit Gott ist; sofern er aber, nach seiner Voraussetzung, dafs nur dieses Gefühl die eigenliche Frömmigkeit ausmacht, behaupten müfste, dafs dieses reine Abhangigkeitgefühl von Gott allein die ganze Gemeinschaft der Seele 973
mit Gott begründe und ausmache, so müssen wir dagegen behaupten, dafs selbige davon nur ein besonderer, untergeordneter, selbst noch mit Verneinheit behafteter Theil der seligen Gemeinschaft der Seele und des ganzen Menschen mit Gott ist. — Endlich ist aus alle Dem, was wir bishieher durch die Lehren unsers Verfassers veranlafst, hierüber ausgesprochen haben, ersichtlich, dafs und warum wir ihm auch darin nicht beistimmen, dafs alle Bestimmtheit der frommen Erregungen nothwendig ein sinnliches Element habe.

Seiner Annahme zufolge, dafs jede fromme Erregung ihre Bestimmtheit rein und allein dem in das Abhangigkeitgefühl aufgenommenen Sinnlichen verdanke, behauptet nun der Verfasser in einem zweiten Zusatze zu diesem Lehrsatze ferner: „Da alles „mannigfaltige in den frommen Erregungen nur auf dem damit „geeinigten sinnlichen Selbstbewufstsein beruht: so entsteht für „eine jede Glaubenslehre, welche vollständig sein will, die Aufgabe, „ihr Fachwerk so einzurichten, dafs jede sinnliche Bestimmtheit „des Selbstbewufstseins in ihrer Beziehung auf die Abhängigkeit „von Gott einen bestimmten Ort darin finde, indem nur dadurch „die Mannigfaltigkeit der frommen Erregungen selbst mit Sicherheit „kann erschöpft werden.“ Diese Forderung geben wir zu, aber nicht aus dem vom Verfasser angeführten Grunde, auch nicht als eine grundwesenliche, sondern nur als eine untergeordnete.

Wenn aber, wie der Verfasser annimmt, in dem reinen Gottgefühle nicht selbst eine innere Mannigfalt wäre, wonach dann das sinnlich Mannigfaltige seinen bestimmten Ort erhielte, so bliebe nichts übrig, als die ganze Religionslehre blofs nach der Mannigfalt des sinnlichen Bewufstseyns und Gefühles anzuordnen, und diese mannigfaltigen Gefühle erhielten in der Religionslehre durchaus keinen andern Ort, als der ihnen ihrer eignen Wesenheit nach zukommt, da sich das religiöse Gefühl, nach dem Verfasser, zu ihnen allen gleich und völlig indifferent verhält. Vielmehr besteht aber für die Religionslehre die höhere Forderung: Gott, oder was Dasselbe ist, die Wesenheit Gottes, zuerst als Ein Selbes, Ganzes, dann weiter nach dem Gliedbau der unterscheidbaren Grundwesenheiten oder Eigenschaften Gottes wohlgeordnet auf übersinnliche Weise, und zuförderst unabhangig vom Gefühle zu erkennen und anzuerkennen, als reine Wahrheit, welche in sich selbst leuchtet, vor und über und ohne alle Hinsicht auf das Zeitliche und Sinnliche überhaupt, und auf das Sinnliche im Leben des Menschen insbesondere; und dann erst in die göttliche Erkenntnifs weiter auch bis dahin sich zu vertiefen, wo Gott auch als das Eine lebende Wesen, das Leben der Welt aber und aller endlichen Wesen der Welt, auch das individuelle Leben des Menschen und der Menschheit, als in, unter und durch das Eine Leben Gottes seyend und bestehend, auf ewige Weise in der Idee erkannt wird; — wodurch dann eben auch alles Sinnliche in unserm Erdenleben erst an seinem rechten Orte, in echtwissenschaftlicher, folglich auch echtreligiöser Erkenntnifs gefunden, anerkannt und gewürdigt wird, und in dem
974 Ganzen der Lehre seine rechte Stelle erhält. Und auf eine andre Art und auf einem andern Wege wird die vom Verfasser hier ausgesprochne untergeordnete Forderung für Geist und Herz genügend nicht erfüllt werden können.

Der Verfasser macht schlüfslich noch einige anthropologische Bemerkungen. „*Zusaz* 3. Wie nun dieses, dafs der menschlichen „Seele das höchste Wesen mitgegeben ist in jener Sehnsucht, „sich in jedem Zustande als abhängig von ihm zu fühlen, die „Grundvoraussezung aller Frömmigkeit ist: so giebt der Umstand, „dafs jene Richtung nur im Verein mit einem sinnlichen Gefühl „ein wirkliches Bewufstsein werden kann, dem Streit zwischen „denen, welche jene Grundvoraussezung anerkennen und denen, „welche sie nicht anerkennen, seine bestimmte immer wiederkehrende Gestalt.“ Hierbei ist aber wohl zu bemerken, dafs jene Sehnsucht, sich von Gott in jedem bestimmten Zustande abhangig zu fühlen, sowie sie sich in der innern religiösen Erfahrung ankündiget, keinesweges die Sehnsucht nach jener blofs

abstracten, ewig gleichbleibenden, einerleiigen Abhangigkeit ist, worin der Mensch als Theil der Welt überhaupt, als ein unbestimmtes Etwas, steht und bleibet, sondern daſs es das Sehnen nach jener seligen bestimmten, ja individuellen Abhangigkeit von Gott ist, die den Grund ihrer Bestimmtheit ursprünglich in der unendlichen Fülle der göttlichen Wesenheit [hat], und in der Beziehung des individuellen menschlichen Lebens zu Gottes bestimmten Eigenschaften allen, insonderheit zu Gott als unendlichem lebenden Wesen, wonach Gott in Weisheit, Liebe, und Heiligkeit nach seinem individuellen Lebensplane und Rathschlusse, gemäſs seiner individuellen Heilsordnung für die ganze Menschheit und für jeden Menschen, das Eine Leben aller endlichen Wesen im Weltall und in der Einen unendlichen Gegenwart gründet, leitet, regiert, vollendet, und mit seinem urwesenlichen Leben vereinbildet. Dieses Sehnen aber ist auch dem Menschen nur möglich, wenn es sich auf Erkenntniſs und Gefühl Gottes, als Gottes, und des Gliedbaues der göttlichen Wesenheiten, insonderheit Gottes als lebendigen Gottes, und als weiser, liebender, heiliger Vorsehung gründet, und dadurch genährt wird. Aber jener abstracte Gedanke der allem Endlichen gemeinsamen Etwasheit als eines Theiles der Welt, welche Welt selbst nur als Inbegriff alles Endlichen ausdrucklich erklärt wird, und mithin ebenfalls auch nur ein solches Etwas ist, — da unendliche Groſsheit sie davon nicht ausnimmt, — kann, wie gesagt, kein positives Sehnen begründen, ja kaum ein negatives, von der Langweile dieser öden Etwasheit befreit und in die Frische und Mannigfalt des Lebens selbst eingeführt zu werden. — Höher aber und zuförderst muſs bemerkt werden, daſs das Sehnen der menschlichen Seele zu Gott keinesweges allein, oder erstwesenlich und vorzüglich auf die Abhangigkeit von Gott und das Gefühl derselben gerichtet ist, sondern daſs es ursprünglich Ein Sehnen ist nach Gott selbst, welches in sich enthält das Sehnen, Gott zu erkennen, zu fühlen, Gott in Wollen, Thun und Leben in sich aufzunehmen, und in seinem eigenthümlichen gottähnlichen Leben mit Gott selbst, als lebendigem Gotte, wesenhaft vereint zu werden. Auch Der mithin, der die Religionswissenschaft vorwaltend nach dem Gefühl im Innern anordnen und ausbilden wollte, müſste ganz anders zu Werke gehn, als der Verfasser
vorschlägt. „Denn indem“, sagt der Verfasser weiter, „wegen 975
„der allen frommen Erregungen beigemischten sinnlichen Gefühle
„auch in die darauf sich beziehenden Aussagen über Gott nothwen-
„dig menschenähnliches kommt, so benuzen dies die Ungläubigen,
„um die ganze Annahme eines höchsten Wesens, weil man sich
„aller Betheurungen ohnerachtet, daſs Gott nicht menschenähnlich

„sei, doch des menschlichen in den Lehrsäzen nicht enthalten „könne, lieber zu bezweifeln, ja vorzuspiegeln, als sei die Erdichtung noch etwas gesunder und haltbarer unter der Gestalt „der Vielgötterei.“ Nach unserm Erachten giebt der Verfasser diesen Gegnern beiweitem zuviel zu. Denn es ist für den Theologen gar sehr vermeidlich, — es kann und soll vermieden werden, daſs dem ursprünglich religiösen Erkennen und Gefühle von Gott etwas Menschenähnliches beigemischt werde; oder vielmehr, es ist umgekehrt diese Beimischung für die echte, reine und ganze Gotterkenntniſs und für das Gottgefühl garnicht möglich. Auch ist in der Theologie, sowie in der Grundwissenschaft das Menschliche nicht erstwesenlich von unten herauf aus der sinnlichen Erfahrung, weder aus reinsinnlichen Erkenntnissen noch Gefühlen zu entlehnen, und in die reinübersinnliche Erkenntniſs Gottes und des Verhältnisses Gottes zum Menschen und zur Menschheit aufzunehmen, sondern vielmehr, soweit möglich, selbst von oben herein, *a priori*, in der Idee zu erkennen, das sinnlich Erfahrene aber zunächst unter die Idee und das Ideal des Menschen und der Menschheit unterzuordnen, darein aufzunehmen, danach zu würdigen, und es erst dann und so wie es durch Idee und Ideal verklärt ist, in die ganze und gesammte Gotterkenntniſs und in das Gottgefühl aufzunehmen, und dadurch ihm die göttliche Weihe und Vollendung zu erwerben. Die göttlichen Grundwesenheiten aber, welche auf endliche Weise auch als Grundwesenheiten des Menschen sich finden, wie Erkennen, Gefühl, Wille, Thun und Leben, werden in der speculativen Theologie nicht so gefunden, daſs sie am Menschen in ihrer Endlichkeit und Bedingtheit aufgefaſst, und dann zur Unendlichkeit und Unbedingtheit erweitert, als sogenannte Vollkommenheiten, d. h. weil sie ein Wesenliches seyen, Gotte selbst beigelegt würden. Sondern Gottes Grundwesenheiten werden vielmehr rein als an, und in der Einen Wesenheit Gottes unmittelbar, ohne alle subjective Vermittlung des endlichen Selbstbewuſstseyns erkannt, und hernach erst dem Menschen, als dem endlichen Ebenbilde Gottes beigelegt *). Daher
976 werden wir nicht sagen, daſs der wissenschaftliche Religionslehrer zuerst erkenne, daſs Gott menschenähnlich seye, sondern vielmehr, daſs der Mensch, bis auf eine bestimmte Grenze, im Endlichen Gott ähnlich seye, und werden könne und solle; und erst nachher, im Lichte dieser Erkenntniſs mag auch, obschon mit heiliger Vorsicht gesagt werden, daſs Gott auch menschen-

*) Man sehe, was hierüber in der Beurtheilung von *Bouterwek's* Ideen, hier S. 642 ff., S. 657 f., S. 662 f., S. 656, 666, 704 ff., gesagt worden ist. Und die erste diese Schrift eröffnende Abhandlung: [*Kritik der Vorrede Bouterwek's*].

ähnlich seye; und zwar diefs mit dem Bewufstseyn, dafs an sich, in Ansehung Gottes selbst als des Einen, selben, ganzen, mithin unendlichen und unbedingten Wesens aller Vergleich und alle Aehnlichkeit mit etwas Anderem garnicht stattfinde. „Die Gläu„bigen hingegen“, fährt der Verfasser fort, „berufen sich darauf, „dafs sie dies menschenähnliche nur im Sprechen nicht vermei„den könnten, im unmittelbaren Bewufstsein aber wol aufzuheben, „oder wenigstens zu sondern vermöchten.“ Nach unserer Ueberzeugung aber haben sie weder nöthig, das Menschenähnliche sofern es an Gott nicht stattfindet, im Sprechen nicht zu vermeiden, — denn es zu vermeiden geht gar wohl an, — noch auch zu behaupten, dafs das Menschenähnliche nur im Sprechen bestehe, und nur so eine Art zu reden seye, als welches, sofern der Mensch als wesenlich Gotte ähnlich, als wesenliches endliches Ebenbild Gottes gedacht, anerkannt und gefühlt wird, nicht wahr befunden wird, weil insofern allerdings der reinen Wesenheit nach, von dem Momente der Unendlichkeit [und der] Endlichkeit, der Unbedingtheit und der Bedingtheit, und von der Vollwesenheit, abgesehen, der Mensch Gotte und Gott dem Menschen ähnlich ist; sowie überhaupt das Verhältnifs der Aehnlichkeit allemal wechselseitig ist. *) Es würde der Religion ein Grundwesenliches entzogen, wenn die Lehre von der Aehnlichkeit Gottes und des Menschen für blofs eine Art zu sprechen erklärt würde. Auch ist Diefs nicht des Verfassers Meinung, indem er die Gottähnlichkeit des Menschen anerkennt und fordert, nur die Aehnlichkeit Gottes mit dem Menschen zu behaupten bedenklich findet. „Und indem sie“, lesen wir weiter, „von der Erfahrung ausgehn, „wie in ihnen alles sinnliche sich zum frommen steigert und da„mit verschmilzt, so muthen sie den Ungläubigen zu, sich der „Unvollständigkeit ihrer Entwikelung bewufst, und zugleich inne „zu werden, wie mit dieser Unvollkommenheit des Gefühls weder „die Richtung auf das höhere Wissen noch die auf das sittliche „Handeln zusammenstimmen, und wie daher beides in den Un„gläubigen nicht gehörig begründet sei, sondern wenn sie folge„recht verfahren wollten, von ihnen ebenfalls müsse verworfen 977
„werden.“ — So wohlbegründet an sich diese Anmuthungen des gottinnigen, religiösen Menschen an den Gottes noch nicht innigen Menschen sind, so darf dennoch behauptet werden, dafs die vom Verfasser erwähnte Erfahrung von irgend einem jeden Men-

*) Eines ist dem Andern gleich, wenn es in den betrachteten Wesenheiten und Hinsichten Dasselbe ist, als das Andre; vollkommen gleich wenn es nach allen Wesenheiten oder Kategorien Dasselbe ist. Aehnlich aber ist, was blofs der Reinwesenheit nach, oder einigen Wesenheiten nach, Dasselbe ist als Das, womit es verglichen wird.

schen auf dieser Erde niemals gemacht worden sey, indem die menschliche Gebrechlichkeit, angesehen insbesondre die noch kindliche und kaum jugendliche Stufe des Lebens der Völker und der Menschheit dieser Erde, immer gar Vieles, der Frömmigkeit Unwürdiges und Unfähiges, und dagegen Unmeſsbares (Irrationales und Incommensurables) im sinnlichen Leben eines Jeden, und der Gesellschaften zurückläſst, während jene Erfahrung, worin den Glaübigen „alles sinnliche sich zum frommen steigert und „damit verschmilzt", vollendete Heiligkeit voraussetzt. Der Verfasser hat wahrscheinlich nur sagen gewollt, daſs die Glaübigen von der Anerkenntniſs ausgehn, daſs sich in dem frommen Menschen alles Sinnliche zum Frommen steigern und damit verschmelzen *solle*, und daſs sie sich durch Erfahrung bewuſst sind, redlich danach zu streben, wie auch, daſs es ihnen *theilweis* damit gelinge, ohne doch diese Forderung jemals genügend und vollkommen erfüllt zu haben. Allein von einer Grundlegung einer Religionslehre muſs gefordert werden, daſs sie die Thatsachen und Erfahrungen des frommen Bewuſstseyns völlig angemessen in Worten nur so ausdrucke und behaupte, als es dem Menschen in seiner jetzigen Lebenslage vergönnt ist, sie an sich zu haben und zu machen. Einen Glaubigen mit der Anmaſsung, die in des Verfasers Worten ausgesprochen wird, würde der Gegner als einen Solchen abweisen, der vor Dünkel sich selbst nicht kenne, indem er aus einer Erfahrung folgere, die er, sowahr er Mensch auf Erden ist, sowenig als jeder Andere, hat machen können.

11.

„*Nur vermöge dieses Aufnehmens des sinnlichen Gefühls hat* „*auch das fromme Antheil an dem Gegensaz des Angenehmen und* „*Unangenehmen.*"

Dagegen behaupten wir:

Das Gottgefühl und die in ihm enthaltenen besonderen religiösen übersinnlichen Gefühle sind weder sinnlich angenehm noch sinnlich unangenehm, sondern das Gottgefühl selbst ist, als Eines, selbes und ganzes Gefühl unbedingt angenehm, oder besser es ist das s e l i g e Gefühl; aber die in selbigem enthaltenen besondern religiösen übersinnlichen Gefühle sind auf besondere Weise gleichfalls rein angenehme oder besser s e l i g e Gefühle. Sofern aber das endliche Vernunftwesen sich individuell, das ist im endlichen Eigenleben in der Zeit mit Gott als dem lebendigen Gott verbunden fühlt, ist auch dieses fromme Gefühl ein auf unendlich bestimmte Weise rein angenehmes, oder besser, seliges Gefühl, sofern es aber sich mit Gott individuell nicht verbunden, und Gott unähnlich, und Gottes unwürdig fühlt, ist

das Gefühl ein auf unendlich bestimmte Weise rein unangenehmes, oder besser unseliges, wie sinnlich angenehm oder entzückend auch 978 *das mit dem Göttlichen Unverbundne, und dadurch nicht bestimmte Sinnliche seyn möge; und ebenso wird durch das sinnlich Unangenehme, sofern es dem Göttlich-Guten untergeordnet und dadurch bestimmt wird, das Gefühl der Seligkeit, wenn es sonst im Gemüthe begründet und belebt ist, nicht gestört, noch gemindert, sondern vielmehr dadurch vermehrt und erhöht, wie unangenehm oder qualvoll auch für sich das mit dem Göttlichen unverbundene und dadurch nicht bestimmte, oder auch das damit verbundene und dadurch bestimmte Sinnliche seyn möge. Mit dem sinnlich Angenehmen und Unangenehmen, als solchem, hat das Gefühl der Seligkeit oder Unseligkeit nichts gemein; und auch dann, wenn die sinnlichen Gefühle in das nichtsinnliche religiöse Gefühl aufgenommen sind, als untergeordnete, gereinigte, Gott geweihte und geheiligte Gefühle, wird das sinnlich Angenehme und Unangenehme von dem seligen und unseligen Gefühle, in demselben Geist und Gemüthe, noch unvermengt unterschieden.*

Ehe wir den Sinn und die Gründe dieses Lehrsatzes unseres Verfassers und dann auch unsres eignen entwickeln, scheinen einige Bemerkungen über den hiebei vorkommenden Sprachgebrauch erfordert zu werden. *Angenehm* ist überhaupt, was wir mit Freiheit auf- und annehmen, weil und sofern es unserer ewigen Wesenheit, unsrer zeitlichen Bestimmung und der Gesammtheit unsres individuellen Zustandes bejahend gemäfs ist; das verneinlich Entgegengesetzte aber davon, das ist Alles, was und sofern es unsre Wesenheit in irgend einer Hinsicht aufhebt oder verneint, ist überhaupt das *Unangenehme*. So allgemein aufgefafst, könnte daher auch das unendliche, übersinnliche Gottgefühl, nebst allen darin enthaltenen religiösen Gefühlen, angenehm genannt werden; jedoch mit der Anerkenntnifs, dafs es nicht erstwesenlich, und nicht blofs angenehm ist. Aber der Sprachgebrauch hat diese Bezeichnung auf das Sinnliche herabgesetzt; für das Uebersinnliche aber, welches wir mit Freiheit in uns aufnehmen, weil es unsre Wesenheit bejaht, auch selbst dann, wenn und sofern es das Sinnliche unsre Wesenheit ebenfalls Bejahende in sich aufgenommen hat, sind die Benennungen: *selig* und *Seligkeit*, gewählt und geweihet worden. Noch stellen sich zwei andre Benennungen für diesen Gegenstand dar, die ursprünglich ebenso allgemein, aber ebenso durch den gemeinen Redegebrauch auf das Sinnliche herabgebracht sind: *Lust* und *Wonne*, und dagegen *Unlust* und *Schmerz*, obgleich sie dennoch in der höheren Rede noch oft in ihrer ursprünglich reinen Bedeutung für *Seligkeit* und *Unseligkeit* gebraucht werden; wie wenn man von der Lust am Göttlichen, Wahren, Guten, Schönen, Gerechten redet, und von

der Unlust und dem Schmerz an dem Ungöttlichen, das sich an endlichen Wesen findet, am Irrthume, Bösen, Unschönen und Ungerechten. Weiter stellen sich hier auch die Wörter: *Freude* und *Leid*, dar; deren ersteres selbst statt Seligkeit gebraucht wird, sowie *Leid* statt Unseligkeit. Indefs da Freude und Leid auch von reinsinnlicher Lust, und von reinsinnlichem Schmerze gebraucht werden, so kann auch von unheiliger Freude und von
979 unheiligem Leide die Rede seyn, sowie auch von unheiliger Lust und unheiligem Schmerz, im Gegensatze mit heiliger Freude und heiliger Lust, so auch von heiligem Schmerz und heiligem Leide. Nur also die Seligkeit wird lediglich als das reine, gottinnige und Gottes würdige bejahige Gefühl verstanden, welches durch Heiligkeit, das ist durch gottähnliche Reingüte, bedingt gedacht wird.

Um nun hier Zweideutigkeiten zu vermeiden, können wir uns sowohl dieser Wörter ganz entschlagen, und vom bejahigen und verneinigem Gefühl reden, als auch uns des Wortes: *selig*, nur in dem angezeigten Sinne bedienen, endlich die Ausdrücke: Lust, Wonne, Freude, Unlust, Schmerz, Leid, Traurigkeit, sowie: angenehm und unangenehm, durch jedesmal beigefügte genauere Bestimmung der Misverständlichkeit entheben.

Noch sind der vorliegenden Untersuchung zwei sachliche Bemerkungen vorauszuschicken, welche auf selbige entscheidenden Einflufs haben. Die erste betrifft das Verhältnifs des endlichen Bejahigen und Verneinigen, oder wie gewöhnlich gesagt wird des Affirmativen und Negativen; die zweite das Verhältnifs der Begriffe des Unendlichen und Endlichen zu den Begriffen des Guten und des Schlechten.

In Ansehung nun des Ersteren darf nicht übersehen werden, dafs die Verneinheit nicht für sich selbst, sondern nur an dem Bejahigen ist als Form des in seinem bejahigen Ganzen enthaltenen theilheitlichen und endlichen Bejahigen. Das Bejahige bedarf, als solches, nicht seines Verneinigen, aber jedes Verneinige setzt ein Bejahiges voraus; oder, das Ja bedarf als solches keines Nein, aber jedes Nein setzt ein Ja voraus. Und zwar setzt jedes Verneinige ein [illegible]peltes Bejahiges voraus; zuerst das höhere Bejahige, worin es als dessen weiteres, inneres Bestimmte und Endliche enthalten ist, dann aber auch, wenn das Verneinige als Begrenztes noch Inhalt haben soll, sein eignes an und in ihm Bejahige, welches nur, sofern es dieses Bestimmte, Begrenzte, seinem Anderen aufser, neben und über ihm Entgegengesetzte ist, die Verneinheit an sich hat, und in dieser Hinsicht allerdings auch sein Verneintes, aber als gegenheitliches Bejahiges, fordert. So ist an dem Raume selbst als solchem, keine Verneinheit, sondern er ist in seiner Art unendlich und unbedingt bejahig, und

alle seine Verneinheit ist nur in ihm als Form endlicher Theilraüme; dagegen jeder endliche Raum im unendlichen Raume, z. B. eine Kugel, wie endlich immer sie ist, hat Verneinheit an sich, erstlich sofern sie nicht ihr höheres und in seiner Art höchstes unbedingtes Bejahige, der Raum selbst, ist; dann in der Form dieser Verneinheit hat sie ihre eigenthümliche Wesenheit an sich und die an selbiger haftende bestimmte Verneinheit, nehmlich gerade dieser bestimmt beschränkte Raum zu seyn, jeder andere aber nicht; sofern aber die Kugel, obschon vollendet endlich und mit Verneinheit behaftet, dennoch ein Wesenliches dieser Art ist und enthält, das heifst sofern sie selbst Raum ist, ist sie mit dem unendlichen Raume gleichartig, und es ist an und in ihr der Art nach Dasselbe bejaht als an und in dem unendlichen Raume, oder mit andern Worten sie ist der Reinwesenheit nach ganz Dasselbe als der unendliche Raum, das ist sie ist nach drei Strecken (Dimensionen) stetig ausgedehnt, oder ihre Raumheit ist dieselbe als die des Raumes selbst. Und selbst der Raum-Punkt, als die Urgrenze des Raumes, die mithin nichts Wesenliches mehr 980
in sich ist und enthält, ist dennoch eben an sich Diefs, Urgrenze des Raums zu seyn, und insofern sie überallhin im Raume da ist und gesetzt werden kann, ist sie dennoch nicht ein rein Verneiniges, nicht ein reines Nichts. Ja selbst das reinste *allgemeine* gedenkliche Nichts, welches das Etwas verneint, ist es nur hinsichts dieses Etwas. — Der unbedingte Gedanke des Einen unendlichen unbedingten Wesens aber, das ist Gottes als des Einen unbedingten unendlichen Gesetzten und Bejahigen, hat garnicht die Verneinheit an sich; von ihm ist die Verneinheit nur als verneint gesetzt, oder vielmehr die Neinheit ist *an* ihm nicht gesetzt. Ebenso ist an einer jeden der Wesenheiten Gottes, als solcher, die Verneinheit nicht gesetzt. So ist an Gottes Erkennen keine Verneinheit, kein Nichtwissen und kein Irrthum; sondern nur sofern das Erkennen als Eigenschaft endlicher Vernunftwesen gedacht wird, ist auch an selbigem Verneinheit und Grenzheit, mithin Unwissenheit und Irrthum, gesetzt. Gleicherweise an dem Guten, als der von Gott selbst dargelebten göttlichen Wesenheit, findet keine Verneinheit, kein Mangel und kein Uebel statt, wohl aber an dem endlichen Guten sofern es im Weltall von endlichen Wesen verwirklichet wird. Ebensowenig ist auch an der Seligkeit Gottes irgend eine Verneinheit oder Grenzheit, sondern lediglich die theilheitliche und bedingte Seligkeit endlicher Wesen ist eine endliche und hat somit Verneinheit an sich und in sich. Sofern aber irgend etwas in seiner Art Unendliches, welches gegen anderes Wesenliche ein Gegenheitlich-Bestimmtes, oder: ein Anderes, ist, nach aufsen betrachtet wird, hat es den-

noch, zwar nicht als solches und nach innen, wohl aber, sofern es sein Anderes nicht ist, nach aufsen die Verneinheit an sich, und mufs also auch insofern auch als Ganzes und in dieser seiner Bestimmtheit im Gliedbau der Wesen und Wesenheiten seinem entgegengesetzten Andern ganz abgesprochen werden, obwohl es auch, dem allgemeinen Gesetze der Wesenvereinheit und der Wesenheit-Aehnlichkeit nach, hinwiederum mit selbigem vereint gedacht werden, und im Innern des ihm entgegengesetzten Wesenlichen sein Gegenähnliches haben mufs. Nur allein in Ansehung Gottes als des Einen, selben, ganzen Wesens gilt keine Verneinheit in irgend einer Hinsicht.

Sodann ist zu beachten, dafs weder das in seiner Art unendlich Bejahige, noch auch das in seiner Art endlich Bejahige, sofern Beides ein Wesenliches ist, die Grenzheit, Endlichkeit und die Verneinheit voraussetzt. So setzt der Raum nicht innere Endlichkeit und Verneinheit, als solche voraus, sondern ist vielmehr alles Diefs als an und in seiner Wesenheit Gesetztes. Ebenso setzt Wesenliches nicht Unwesenliches und Wesenwidriges voraus; sondern durchgehends ist die Verneinheit ursprünglich an der von der Verneinheit unabhangigen Wesenheit; also Erkenntnifs als solche nicht Unwissenheit und Irrthum, Seligkeit nicht Unseligkeit, Freude nicht Schmerz, Angenehmes nicht Unangenehmes, Gutes nicht Böses. — Um diese Verhältnisse genau zu bezeichnen, reicht der jetzige Sprachgebrauch nicht hin; und der
981 Hauptmangel ist hierbei, dafs uns eine Bezeichnung für das unbedingte, unendliche Bejahige jeder Art fehlt, welches dann allemal insofern das unbedingte und unendliche Gesetzte oder Positive ist, und die Verneinheit garnicht an sich hat; es bleibt also, wenn von demselben geredet wird, nichts übrig, als es ohne Beisatz zu gebrauchen, wo der Zusammenhang der Rede es deutlich anzeigt, oder es durch beigesetzte Worte zu verdeutlichen. So kann man unter Seligkeit und Freude, ohne Beisatz, das in seiner Art unendliche, unbedingte Wesenliche, welches keine Grenzheit und Verneinheit an sich hat, verstehen.

Zweitens ist es eine zum Verständnifs des Folgenden wesenliche Einsicht: dafs Endlichseyn nicht ist Geringseyn, Schlechtseyn. Denn alles Endliche ist innerhalb seiner Grenzheit und Verneinheit dennoch ein Wesenliches, welches zuhöchst als in und durch die Wesenheit Gottes gesetzt und enthalten erkannt wird. Daher kann auch das Inneseyn seiner eigenen Endlichkeit für das endliche Vernunftwesen nicht ein Grund der Unlust, des Schmerzes und der Unseligkeit seyn; vielmehr, wenn das endliche Vernunftwesen sich als in und durch Gott verursacht erkennt, so erkennt es das in seiner Endlichkeit Bejahte und im

Leben Zubejahende als die untere, ihm eigenwesenliche Grundlage und Bedingung seiner endlichen Seligkeit; auch seine Endlichkeit erscheint ihm als in der göttlichen Wesenheit als ein Endliches Wesenliches mitenthalten, auf dafs die Wesenheit Gottes in allen Arten und Stufen der Begrenztheit endlicher Wesen, zumeist aber durch das unendliche Reich der endlichen Vernunftwesen und durch das unendliche Reich der Menschheit, welche das vollwesenliche göttliche Ebenbild im Endlichen ist, darseye und dargelebt werde. — Lediglich insofern das innerhalb der Grenze der ewigwesenlichen Endlichkeit endlicher Wesen enthaltne, als [deren] ewige Bestimmung für alle Zeit geforderte Wesenliche an demselben in der fortschreitenden Lebenentfaltung und in der Weltbeschränkung theilweis noch verneint, oder mangelhaft und fehlgebildet erscheint, soweit reicht das Uebel, und in Ansehung freier endlicher Vernunftwesen auch das Böse in der Welt; und eben Diefs ist auch der Grund des in seiner Art endlichen und im Weltall endlosen Schmerzes, und der in ihrer Art endlichen und im Weltall endlosen Unseligkeit endlicher Vernunftwesen. Sofern mithin der gottinnige oder religiöse Mensch das Endliche seiner ewigen, göttlichen Bestimmung in der zeitlichen Erscheinung ungemäfs erblickt, oder sofern er eine schlechte Endlichkeit vorfindet, ist das Endliche ihm Grund des endlichen und dem Gefühle seiner Seligkeit in Gott untergeordneten Schmerzes; und sofern der religiöse Mensch insonderheit die Menschen, ja die ganze Menschheit noch jetzt nicht nur im Uebel, sondern im Bösen, das ist in Verderbnifs der Gesinnung und des Willens und Handelns findet, wird dadurch sein Gefühl der Seligkeit in Gott, getrübt und theilweis verneint; und zwar,
sofern derselbe sich selbst im Bösen verstrickt findet, wird in 982
selbigem das Gefühl seiner Seligkeit unmittelbar zumtheil verneint und vernichtet, und das verneinige Gefühl der Unseligkeit hervorgerufen; obschon, wenn der Mensch Gott erkennt, liebt, und das Göttliche im allgemeinen Willen, in reiner Gesinnung will, durch das Gefühl seiner Abweichungen zum Bösen, sein Gefühl der Gottseligkeit, durch das beigemischte Gefühl seiner Ungottseligkeit nicht ganz vernichtet werden kann. Sofern aber der Mensch Gott nicht erkennt, und nicht empfindet, und das Göttliche nicht will, weifs und empfindet er auch nichts in Beziehung der zeitlichen Nichtbejahung oder Verneinung des Göttlichen, noch der Bejahung des Ungöttlichen an seiner eignen und fremden schlechten und verderbten Endlichkeit; — sondern nur das sinnlich Angenehme und Unangenehme rührt, bewegt und bestimmt ihn; und zwar nicht allein das Leiblichsinnliche, sondern auch das Geistlichsinnliche im Gebiete der endlichen, auf das

individuelle Endliche gerichteten Neigungen, inneren Thätigkeiten und Handlungen; — er verhält sich dann, und sofern nicht einmal Ahnung Gottes, und der eignen ewigen, göttlichen Bestimmung ihn erleuchtet, erwärmt und bethätigt, lediglich als Sinnenmensch, das ist, als das Thier auf höchster Stufe; ganz und gar aber nicht als gottinniger, durch Freiheit gottähnlicher Mensch. Er kann sich, unter begünstigenden äußeren Umständen, als Sinnenmensch recht angenehm befinden, ja in Sinnenlust dahinschwelgen, ohne daſs ihm ein Göttliches im Innern oder im Aüssern offenbar wird, und ohne daſs [*ihn*] das ihm innerlich und aüſserlich nach Gottes Erbarmungen begegnende Göttliche berührt und rührt, solange bis einst, gemäſs der ewigen göttlichen Ordnung des Heils, und nach Gottes individueller erbarmender Fügung, der Gedanke Gottes in ihm zuerst als Ahnung dämmert, sodann als Erkenntniſs wieder aufleuchtet, sein Herz erwärmt, seinen göttlichen Lebentrieb weckt, und so die höhere, göttliche Bedingniſs an ihm erfüllt wird, daſs er sich mit Gottes Hülfe, und mit endlicher guter Geister Beistand wieder erhebe in das Reich und die Ordnung des gottinnigen, gottähnlichen, und gottvereinten Lebens. Erst dann lernt der Mensch seinen leiblich und geistlich sinnlichen reinthierischen Zustand erkennen und würdigen, und wird nachundnach fähig, auch seine sinnliche Natur gereinigt und verklärt in seine göttliche Wesenheit aufzunehmen. Dann ordnet er das sinnlich Angenehme und Unangenehme, die Sinnenlust und den Sinnenschmerz, dem göttlich wesenlichen bejahigen Gefühle der Seligkeit, und dem verneinigen der Unseligkeit unter, und
985 wird nachundnach, in seine gottähnliche Selbstmacht hergestellt, seiner leiblichen und geistlichen Sinnlichkeit Herr und Meister.

Durch diese Erklärungen und Erlaüterungen wird, hoffen wir, auch der Lehrsatz verständlich seyn, den wir zuvor dem elften Lehrsatze des Verfassers entgegengestellt haben; sowie auch Das, was uns nun über diesen Lehrsatz des Verfassers zu sagen obliegt, indem wir dem Vortrage der Erlaüterung und des Beweises desselben Wort für Wort folgen.

„1) An und für sich betrachtet, da keine andre Verbindung „des Menschen mit Gott gedacht werden kann, als unter der „Form der Abhängigkeit von ihm, wäre also jede fromme Er„regung das im Selbstbewuſstsein liegende Bewuſstsein von der „Verbindung des endlichen mit dem unendlichen.“ Der Verfasser scheint hier eigenlich sagen zu wollen: da jede Verbindung des Menschen mit Gott nur gedacht werden kann unter der Form der Abhangigkeit von ihm. Dieſs angenommen gilt die Behauptung doch nur von der ewigen Vereinheit der Wesenheit des Menschen mit der Wesenheit Gottes, in Ansehung welcher reine und ganze

einseitige Abhangigkeit, causale Dependenz, des Menschen stattfindet. Diese Vereinheit aber der ewigen Wesenheit ist noch zu unterscheiden von der unbedingten Einheit der Wesenheit in Gott, welche noch vor und über dem Verhältniſs der Ursachlichkeit besteht, und selbst die Grundlage der Ursachlichkeit ist, und deren Erkenntniſs und Gefühl daher in der Einen Gotterkenntniſs und in dem Einen Gottgefühle eher und höher ist, als die Erkenntniſs und das Gefühl der Abhangigkeit. — Da aber in und durch das ewige Verhältniſs der Ursachlichkeit Gottes zu allen endlichen Wesen als zu von Gott ewig abhangigen Wesen auch noch das Verhältniſs der individuellen Verbindung des individuellen zeitlichen Lebens des endlichen Vernunftwesens in und zu dem individuellen unendlichen Leben Gottes, und zwar zu Gott als individueller in aller Zeit in und durch alles endliche Leben waltender Vorsehung, hinzukommt; und da das Bewuſstseyn und das Gefühl auch dieses Verhältnisses ein wesenliches und zwar ein innerstes Moment der Religion und der Frömmigkeit ist: so muſs hier auch erwogen werden, ob und inwiefern auch dieses Bewuſstseyn und auch dieses Gefühl nicht in irgend einer Hinsicht das einer Hemmung des Lebens, mithin ein unangenehmes seyn könne. Hierüber ist nun klar, daſs, nach der Idee der Verbindung jedes endlichen in endlicher Freiheit des Willens sich bildenden Lebens der endlichen Vernunftwesen mit dem Einen unendlichen in unendlicher Freiheit des Willens gebildeten Leben Gottes, gemäſs dem auch alles endliche Leben in jedem Momente der Zeit umfassenden individuellen Lebenplane Gottes, als der weisen, liebenden, gerechten, heiligen Vorsehung, jedes endliche Leben wesenliche Beschränkungen des mit dem individuellen Willen Gottes nicht übereinstimmenden endlichen Eigenwillens, und der danach bestimmten endlichen Wirksamkeit, zu seinem 984
eigenen Heile und um des Ganzen des Lebens willen erfahren muſs. Es ist auch klar, daſs die gottinnige und gottvereinte Seele diese Beschränkungen des endlichen Eigenwillens und Eigenlebens, die aus Gottes waltender Vorsehung und Fügung [stammen], vielmehr als ein Theilgefühl ihrer Seligkeit in sich aufnimmt, denn als Schmerz, — als Unseligkeit aber niemals: daſs aber solche von der durch Gottes ewige Ursachlichkeit bedingten Weltbeschränkung und von Gott als Vorsehung verhängte Hemmungen und Vernichtungen des Eigenwillens und des Eigenwirkens, auch dann, wenn und sofern Beide auf die Herstellung von etwas dem allgemeinen Begriffe nach Guten gerichtet sind, dem unteren Menschen dennoch oft schmerzlich fallen, und daſs dieser unheilige Schmerz, wenigstens auf der Stufe dieses Erdenlebens erst durch heilige Erwägungen, und durch die in dem unendlichen Gott-

gefühle enthaltenen heiligen, übersinnlichen Gefühle niedergekämpft und überwunden werden mufs. Das erfahren alle Die, welche Gott mit solchen Schickungen heimsucht, damit sie durch Ueberwindung ihres mit Gottes ewiger Weltordnung und mit Gottes heiligem, und seligen Willen noch nicht übereinstimmenden und noch unvereinten Eigenwillens und Eigenthuns, sich immer geschickter machen mögen, mit Gott in lautere Uebereinstimmung, und in wesenliche Vereinigung zu treten. — Auch ist bei dieser Behauptung des Verfassers zu bemerken, dafs hier das Bewufstseyn von der Verbindung des Endlichen mit dem Unendlichen, freilich infolge der oben (*Anm.* zum 8ten Lehrsatze) gegebenen schwankenden Erklärung, statt des Gefühles gesetzt ist; da doch Bewufstseyn und Gefühl nur zwei selbständige, unter sich untrennbar vereinte, aber ihre Entgegensetzung nie verlierende, nie ineinander sich auflösende Momente des ganzen Selbstinneseyns des endlichen Vernunftwesens sind. — Durch diese Erwägungen wird nun auch die nächstfolgende Behauptung des Verfassers beurtheilbar werden. —

„Als solche (Verbindung des Endlichen mit dem Unendlichen) fährt der Verfasser fort, „könnte sie (die fromme Erregung) nie „unangenehm sein, weil diese Verbindung keine Hemmung des „Lebens in sich schliefst. Aber indem sie auch keine Förderung „seines zeitlichen Verlaufs aussagt, sondern sich gegen Förderun„gen und Hemmungen gleichmäfsig verhält, kann sie auch nicht „angenehm sein, sondern müfste nur als ein in sich unveränder„liches über beiden schweben.“ — Aber, wenn sie auch keine Förderung aussagt, so sagt sie doch die ewige Grundbedingung der Möglichkeit seines ganzen Lebens aus, und mufs daher schon insofern ein allgemeines Wohlgefühl im religiösen Menschen begründen, welches zwar kein reinsinnliches ist, aber doch ein sinnliches Moment hat, da das gesammte sinnliche Leben das eine Glied des gefühlten Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen ist. Wird freilich ferner von dieser Verbindung des Endlichen mit dem Unendlichen nur die Seite der reinen und ganzen Abhangigkeit, als eigenlich nur die eine und zwar die endliche Seite des Causalitäts-Verhältnisses aufgefafst, und wiederum nur in der von allem Leben entfernten Abstraction des Endlichen als eines
935 blofsen Theiles der Welt (945), sofern darin alle und jede endliche Wesen sich gleich und einerlei verhalten; und wird die ganze Wesenheit der Religion und der Frömmigkeit in dieses einselne untergeordnete, blofs formale von dem Leben noch ferne Element Beider gesetzt, so gilt, dafs das Bewufstseyn dieser so beschränkt gedachten Verbindung, in Ansehung des individuellen Lebens, weder ein angenehmes noch unangenehmes Gefühl hervor-

rufen könne. Allein hier begegnet den Gedanken des Verfassers die Frage: bringt denn also das Bewuſstseyn dieser ganz abstracten und formalen, für jeden bestimmten Inhalt des Lebens gleichgültigen Verbindung des Endlichen und des Unendlichen überhaupt ein Gefühl hervor, oder keines? — Wenn nun eines, so fragt sich ferner: kann dieses Gefühl, und kann irgend ein Gefühl unentschieden und indifferent seyn zwischen Bejahung und Verneinung, zwischen Freude und Schmerz, zwischen Angenehmheit und Unangenehmheit? — Wenn aber keines, so kann auch dieses Bewuſstseyn nicht durch Verbindung mit dem endlichen Leben bloſs ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl werden, sondern es entstünde, der Annahme des Verfassers zuwider, überhaupt alles fromme Gefühl, seiner ganzen Wesenheit nach, erst durch die Aufnahme des Sinnlichen in das Bewuſstseyn jener von ihm allein als Grundlage aller Religion betrachteten reinen, ganzen und gleichen Abhangigkeit des Endlichen als überhaupt eines Theiles der Welt; und das fromme Gefühl wäre dann über der sinnlichen Grundlage und ohne selbige nicht vorhanden. Nicht als wenn wider des Verfassers Behauptung behauptet werden sollte, daſs der Zeit nach ein religiöses Gefühl im Menschen da sey, ohne daſs zugleich das Leben des endlichen Vernunftwesens ein sinnliches, und ohne daſs zugleich das religiöse Gefühl mit dem sinnlichen Lebensgefühl in wesenlicher Verbindung wäre; sondern nur Dieſs wird behauptet: daſs das religiöse Gefühl obschon der Zeit nach stetig und untrennbar auch mit dem sinnlichen Gefühle verbunden, dennoch seiner Erstwesenheit nach vor und über dem sinnlichen Lebensgefühle, es in und unter sich enthaltend, mithin ohne *durch* das sinnliche Gefühl begründet zu seyn, im endlichen Vernunftwesen daseyn, leben und wirken könne und solle. Für den Verfasser nun scheint es unvermeidlich, daſs zugestanden werde: das Bewuſstseyn des von ihm hervorgehobenen Verhältnisses seye vor und über dem sinnlichen Gefühle ein Gefühl; und zwar umsomehr, als er im unmittelbar Folgenden (S. 46 n. 2) zugiebt, daſs das sinnlich Unangenehme, wenn mit dem Abhangigkeitgefühle, — das also doch dabei schon vorausgesetzt wird, verbunden, sogar „eine wohlthuende fromme Erregung“ werde. Wird aber Dieses zugegeben, so entsteht die Frage: ist denn dieses fromme Gefühl, worein das Sinnliche aufgenommen wird, als solches, ein bejahiges oder ein verneiniges? und wenn, wie zu vermuthen ist, zugestanden wird, es sey ein bejahiges, so fragen wir weiter, wie es dann ein anderes als ein Wohlgefühl, — ein Moment der gottinnigen Seligkeit seyn könne? — Wollte aber Dieſs geleugnet 986
werden, und behauptet, es seye dieses Gefühl ein verneiniges,

so folgte also unausweichlich, daſs es ein Nichtwohlgefühl, ein unangenehmes, schmerzliches Gefühl seyn müſste. Sollte aber dieser zweigliedigen Folgerung dadurch ausgewichen werden, daſs gesagt würde, es seye dieses Gefühl weder ein bejahiges, noch ein verneiniges, weil ein unbedingtes, und gegen alles Endliche indifferentes: so würde nicht beachtet, daſs weil jede Setzung nothwendig die Bejahung an sich hat, auch jedes in seiner Art unbedingt Wesenliche und Seyende ebendeſshalb auch das in seiner Art unbedingt bejahige (Affirmative und Positive) ist, mithin auch dessen Bewuſstseyn mit einem bejahigen, also im allgemeinen Sinne angenehmen, Gefühle begleitet ist, welches, dem zuvor erklärten Sprachgebrauche zufolge, ebendeſswegen als ein seliges Gefühl, und daher als ein Moment der ganzen Seligkeit, anerkannt werden müſste. Nichtzugedenken, wie es garnicht abgeleugnet werden kann, daſs in dem Gedanken der reinen Abhangigkeit eines Endlichen vom Unendlichen wesenliche Bejahung sowohl des Unendlichen als des Endlichen, als auch der wesenlichen bejahigen Verbindung Beider enthalten ist. Wird nun dieſs eingesehen, so folgt, daſs selbst das vom Verfasser lediglich erfaſste und für das Ganze gehaltene, besondere, theilheitliche und bloſs durch formale Wesenheit begründete Gefühl der reinen, ganzen und gleichen Abhangigkeit von Gott, schon an und für sich, und ohne noch des Hinzukommens des Sinnlichen zu bedürfen, ein einselnes untergeordnetes, theilheitliches Moment des unbedingten übersinnlichen Wohlgefühles, das ist der Seligkeit, seye, und zwar dieſs noch vor und über und ohne den Gegensatz des Angenehmen und des Unangenehmen, sowohl im allgemeinsten Sinne dieser Wörter, als auch sofern das *sinnlich* Angenehme und Unangenehme verstanden würde; und daſs dieses Moment des seligen Gefühles, sowie überhaupt das selige Gefühl, diesen Gegensatz nie an sich nehmen noch in sich selbst aufnehmen könne, als könne es selbst durch Verbindung mit dem Sinnlichen einen Antheil und gleichsam einen Beigeschmack des sinnlich Angenehmen und Unangenehmen davon abbekommen; sondern vielmehr, daſs auch dieses Moment der Seligkeit, auch im Vereine mit den sinnlichen Gefühlen, mag es nun mit ihnen übereinstimmen, oder mit ihnen streiten, dennoch mit ihnen nicht zusammenflieſse noch verschmelze, sondern seine höhere Selbständigkeit und reine Würde behauptend, auch dann ein in sich gleiches, reines, seliges Gefühl eines ewigen Grundverhältnisses des endlichen Vernunftwesens zu Gott seye und bleibe. Woraus ferner folgt, daſs, in Wem dieses reine, ganze, gleiche Gefühl
987 der Abhangigkeit, noch durch den Gegensatz des sinnlich Angenehmen und Unangenehmen behaftet und getrübt ist, ein Sol-

cher eben in dieser Hinsicht noch nicht rein fromm empfinde, mithin auch der Gedanke der Abhangigkeit von Gott nicht rein und ganz in ihm gegenwärtig sey.

„Wenn nun“, sagt der Verfasser, „die fromme Erregung als ein Unveränderliches über dem Angenehmen und Unangenehmen schwebte“, „so könnte sie, als solche, nicht wirklich sein „und die Zeit erfüllen, indem kein vollkommen gleichgültiges „Selbstbewufstsein wirklich ist.“ Diefs aber kann weder an sich als Behauptung, noch insbesondere hier als Folgerung, zugegeben werden. Denn das unbedingte und ewigwesenliche Gotterkennen und Gottgefühl verbindet sich in dem endlichen Vernunftwesen zuoberst mit dessen unbedingten und ewigwesenlichen endlichen Selbsterkennen und Selbstgefühle, welche für es die nächste unänderliche, in jedem Zeitmomente bei aller individueller Verschiedenheit des Eigenlebens gleichbleibende Grundlage alles individuellen Zeitlebens [ausmachen]; und diese während des ganzen Verlaufs des Lebens bestehende Verbindung, welche das Verhältnifs des endlichen Vernunftwesens zu Gott, nach allen ewigen Momenten, mithin auch das Verhältnifs der reinen, ganzen, gleichen Abhangigkeit, befafst, und in jedem Momente des Lebens selbst zum Bewufstseyn und zur Empfindung gebracht werden kann, ist für das Gefühl selbst ein ewig gleichbleibendes Moment des reinen Gefühles der Seligkeit, welches unänderlich über der Gegenheit des sinnlich Angenehmen und Unangenehmen schwebt, und dennoch in die Zeitreihe aufgenommen wird. — Auch erinnern wir hierbei wieder an unsre frühere Bemerkung, dafs schon das unbedingte, ewige, heilige und selige Gefühl, als solches, ein unerschöpflicher Reichthum besonderer ebenfalls in ihrer Art unbedingter, ewiger, heiliger, seliger Gefühle ist, ohne dazu der individuellen sinnlichen Gefühle jemals zu bedürfen. Wenn demnach der Verfasser die letztangeführten Worte also fortsetzt: „nun zeigt aber die Erfahrung auch in den frommen Erregungen „einen Gegensaz, dem von Freude und Schmerz ähnlich, der in „ihnen nicht begriffen werden könnte, wenn man nicht die oben „nachgewiesene Verschmelzung der sinnlichen Gefühle mit den „frommen Erregungen annähme“: so müssen wir dabei bemerken, erstlich dafs, wie wir gezeigt haben, eine solche Verschmelzung der sinnlichen Gefühle mit den frommen Erregungen unmöglich ist, auch der Verfasser, dafs sie stattfinde und wie sie möglich seye, im Vorigen nicht gezeigt hat, indem sich nicht einmal eine bestimmte Worterklärung über die unbestimmten bildlichen Wörter des Verschmelzens und ineinander Uebergehens vorfindet. Sodann dafs das Gefühl der Seligkeit als solches, soweit es im endlichen Vernunftwesen wirklich belebt ist, zwar an und für

sich reine, durch keinen sinnlichen Gegensatz getrübte Freude ist, wohl aber das endliche Vernunftwesen auch eines frommen heiligen Schmerzes, einer frommen heiligen Trauer fähig ist, so-
988 fern es sich selbst und Andre in dem Eigenleben der göttlichen Wesenheit und dem göttlichen Leben ungemäſs, das ist als Gottes nicht inne, als Gotte nicht ähnlich, Gottes nicht würdig findet. Dieser fromme heilige Schmerz aber ist selbst seiner Wesenheit nach übersinnlich, sofern das eine Glied des in ihm gefühlten Misverhältnisses ein rein Uebersinnliches ist, das ist die Idee des gottinnigen, gottähnlichen, gottvereinten Lebens des endlichen Menschen, welche erkannt und gefühlt wird als ein in der Erkenntniſs Gottes enthaltenes untergeordnetes Wesenliche. Aber dieser fromme, heilige Schmerz, obschon für den gottinnigen Menschen der tiefste und gröſste, ist zugleich verbunden mit dem befriedigenden, wohlthuenden Gefühle, daſs es der wohlgeordnete, echte und gerechte Schmerz ist, der nur durch reine Gottinnigkeit und Frömmigkeit des Denkens, Fühlens, Wollens und Handelns, wodurch das Leben von dem Gottwidrigen und Menschheitwidrigen gereinigt und befreit werde, getilgt werden kann und soll. Aber auch während und solange dieser fromme, heilige und gerechte Schmerz besteht, geht er mit dem von ihm unabhängigen ewigwesenlichen Gefühle der Seligkeit nicht eine solche Verbindung ein, daſs er dieses zu trüben, zu verunreinigen, und mit dem Gefühle des Unangenehmen zu behaften vermöchte, solange nur selbst jenes höhere, übersinnliche, auf Ewigwesenliches, Unänderliches gegründete Gefühl der Seligkeit im endlichen Vernunftwesen, in seinem über alle Sinnlichkeit und Individualität erhabenen Grunde, belebt ist und bleibt. — Ueberhaupt muſs bemerkt werden, daſs das menschliche Gefühl in jedem Momente der Zeit und des Lebens zwar ein ganzes und erstwesenlich Eines und Einfaches ist, nicht aber bloſs ein aus allen einselnen Gefühlen verschmolzenes und indifferentiirtes Gemeingefühl; — sondern in demselben jeden Momente enthält das Eine Gefühl des Menschen einen um so gröſseren Reichthum unterscheidbarer, aber organisch in der Einheit des Gefühls vereinter Gefühle, je gottinniger, selbstinniger und weltinniger ein Mensch überhaupt und insonderheit auch in Ansehung seines Gemüthes ist; — alle einselnen Gefühle sind dann in der stetig flieſsenden Harmonie des Einen ganzen Gefühles auf ähnliche Art enthalten, wie die gleichzeitig sich fortbildenden Melodien eines musikalischen Kunstwerkes; jedes einselne Gefühl ist da und hat seine Entwickelung für sich, und wird als einselnes empfunden, zugleich aber jedes mit jedem in harmonischer consonirender oder dissonirender Vereinheit, und auch diese Vereinheit wird wiederum als solche em-

pfunden, ohne dafs das Ganze dieses musikalischen Lebens des Gemüthes in Einen einfachen Gesammtklang verschmelzend erlösche.

Zunächst sucht nun der Verfasser (S. 46) die behauptete Verschmelzung näher zu bestimmen.

„2) Mit dieser (Verschmelzung) hat es offenbar nicht die
„Bewandtnifs, dafs das schon in den sinnlichen Gefühlen als sol- 989
„chen gesetzte angenehme und unangenehme unmittelbar in das
„fromme übergeht; vielmehr wird oft, was auf der sinnlichen
„Stuffe allein gesezt unangenehm war, mit dem Abhängigkeits-
„gefühl von Gott verbunden eine wohlthuende fromme Erregung
„und umgekehrt. Sondern es scheint sich so zu verhalten, dafs
„eine zeitliche Bestimmtheit der Seele, abgesehen davon, wie
„ihr Leben im Gebiet des Gegensazes dadurch gefördert wird
„oder gehemmt, wonach das sinnliche Selbstbewufstsein angenehm
„ist oder unangenehm, der höheren Richtung auf das sich Gottes
„bewufst werden, in ihrem Bestreben in der Zeit hervorzutreten,
„hemmend sein kann oder förderlich, und danach die aus der
„Verschmelzung jener Richtung mit der gegebenen oder werden-
„den sinnlichen Bestimmtheit, eine erfreuliche fromme Erregung
„wird oder eine schmerzliche. So geschieht es, dafs wir über
„eine Lust eine fromme Wehmuth empfinden und an einem Lei-
„den ein frommes Wohlgefallen haben.“ Die hier zuletzt bemerkte Thatsache des Lebens kann und wird jeder Fromme in sich bewährt finden. Hier kommt es aber darauf an, inwiefern durch die Beziehung dieser Thatsache auf des Verfassers Lehre von der Frömmigkeit, diese Lehre erlaütert und bestätigt, oder, von der andern Seite angesehen, wie unter Voraussetzung dieser Lehre, dafs die eigenliche Frömmigkeit nur das reine und gleiche Abhangigkeitgefühl von Gott seye, diese Thatsache ihre Erklärung finde. Sehr richtig bemerkt der Verfasser, dafs das sinnlich Angenehme und Unangenehme nicht unmittelbar in das fromme Gefühl übergeht, auch dafs es in der Verbindung damit sinnlich angenehm oder unangenehm bleibt; ja, dafs sogar das sinnlich Angenehme eine fromme Wehmuth, und das sinnlich Unangenehme ein frommes Wohlgefallen zum Resultate dieser Verbindung haben kann. Inwiefern aber eine solche Vereinigung ein in sich Aufnehmen, und gar eine Verschmelzung genannt werden möge, scheint zweifelhaft, und für die Religionslehre bedenklich. Wenigstens eine sinnliche Lust, die eine fromme Wehmuth veranlafst, und eine sinnliche Unlust, die ein frommes Wohlgefallen, erscheinen ja ebendadurch als solche von dem frommen Gefühle vielmehr abgehalten als aufgenommen, vielmehr davon ausgeschieden als damit verschmolzen. Sehen wir aber von diesem Wortgebrauch unabhangig auf die theoretischen Grundlagen des Ver-

fassers, insonderheit auf die Behauptung, dafs sich das fromme
Gefühl in Ansehung aller individuellen Lebensmomente und aller
sinnlichen Gefühle völlig gleich und identisch verhalte (S. 39;
S. 42, n. 5): so ist garnicht abzusehen, wie dasselbe durch das
sinnlich Angenehme oder Unangenehme sollte gehemmt oder ge-
fördert werden; da ja nach der Ansicht des Verfassers das ganze
sinnliche Gefühl, beides das angenehme und das unangenehme,
zu dem religiösen Gefühl sich wie ein gänzlich Anderartiges oder
Disparates verhält. Auch sieht man garnicht ein, wie in dem
990 endlichen Vernunftwesen ein anderes bestimmtes zeitliches Stre-
ben soll möglich seyn, aufser dem, sich jenes ewiggleichen Ver-
hältnisses zu Gott, als eines blofsen Theiles der Welt überhaupt,
bewufst zu werden, und es zu fühlen, sofern es etwa durch die
sinnliche Wirksamkeit und durch die sinnlichen Gefühle des zeit-
lichen Lebens verdunkelt und geschwächt wäre. Aber in dieser
Hinsicht würden sich zwar allerdings sowohl die sinnlichen an-
genehmen Gefühle als auch die unangenehmen auf gleiche Weise
hemmend verhalten, vielleicht auch mittelbar fördernd; allein
jene innere Erfahrung der wesenlichen Beziehung des sinnlich
Angenehmen und Unangenehmen auf das religiöse nichtsinnliche
Gefühl enthält keinesweges fromme Wehmuth oder frommes Wohl-
gefallen am sinnlich Angenehmen und Unangenehmen selbst deren
Inhalt nach, sondern lediglich darüber und insoweit, dafs beides
uns gehemmt oder gefördert habe, uns jener reinen Abhangigkeit
von Gott bewufst zu werden und zu bleiben und selbiger auch
im Gefühle inne zu seyn und zu bleiben; als welche Wirksamkeit
der sinnlichen Gefühle von dem bestimmten Grunde und Inhalte
der sinnlichen Gefühle, als diesem, und von allen anderen Be-
ziehungen derselben gänzlich unabhangig und dagegen gänzlich
sich gleichgültig verhaltend, oder indifferent ist. Wer sich nun
hierüber genau selbst beobachtet, wird freilich unterandern auch
diese Wirksamkeit der sinnlichen Gefühle finden; aber er wird
ebenfalls bald inne werden, dafs diese Wirksamkeit weder die
ganze noch die erstwesenliche Wirksamkeit ist, welche die sinn-
lichen Gefühle aüfsern, sobald sie mit dem religiösen Gefühle,
das anderswoher, und zwar höher und tiefer begründet seyn mufs
als durch das Sinnliche, in wesenlicher Beziehung zusammen-
wirken oder gleichsam zusammenklingen. Denn das religiöse Ge-
fühl geht vielmehr ursprünglich und erstwesenlich auch auf die
ganze innere Wesenheit, auch auf den ganzen Grund, auf den
ganzen Inhalt, auf alle Verhältnisse, und auf die ganze Wirk-
samkeit aller sinnlichen Gefühle, der angenehmen wie der un-
angenehmen. Diese *ganze* Wesenheit aber des sinnlichen Gefühles
ist ursprünglich danach bestimmt, verschieden und im Innern

entgegengesetzt geartet, ob diejenige sachliche Bestimmtheit, Beschaffenheit, Zustand, Thätigkeit und Gestaltung des Lebens, welche eben sinnlich empfunden wird, ein Gutes seye, das ist, ein solches Eigenlebliches oder zeitlich Individuelles, worin ein Wesenliches in endlicher Beschaffenheit bejaht, das ist worin ein ewigwesenliches Göttliches wirklich wird, oder im Gegentheil ein Nichtgutes, das ist ein Solches, worin ein Wesenliches in endlicher Bestimmtheit ganz oder zumtheil verneint, das ist, wodurch ein ewigwesenliches Göttliches von der Wirklichkeit des Lebens ausgeschlossen, wohl auch ein ewig Wesenheitwidriges 991
oder Ungöttliches bejaht und ins Leben gesetzt wird. Was aber gut und was nicht gut seye im Eigenleben des Menschen, das kann nicht eingesehen und beurtheilt werden lediglich oder erstwesenlich nach den innern Wesenheiten und Zweckstellungen des leiblich und geistlich *sinnlichen* Lebens, als welche Beziehung in den reinsinnlichen angenehmen und unangenehmen leiblichen und geistlichen Gefühlen einsig gefühlt wird und zur Ansprache kommt, sondern einsig und allein auf religiöse Weise, das ist in und durch die Erkenntnifs Gottes, das ist der göttlichen Wesenheit selbst, dann der göttlichen Wesenheit des Lebens, das ist, des Guten, worin dann einsig und allein auch die ewige, göttliche Bestimmung der Welt überhaupt, und des Menschen sowie der Menschheit insbesondere erkannt wird in dem Gliedbau der ewigen Ideen; worin dann also auch der endliche Mensch erkannt wird nicht nur als überhaupt ein Theil oder ein Etwas der Welt, sondern als ein ganz bestimmt geartetes Wesen in Gott und durch Gott, und dann erst auch in der Welt, aber nicht als verursacht durch die Welt, an sich und in allen seinen ewigen und zeitlichen Beziehungen zunächst zur Welt und zu dem Leben der Welt, aber zuerst und zuhöchst zu Gott, und darin auch zu Gott als dem lebendigen Gott; — so dafs alsdann, was von der Seite des Menschen, überhaupt und insbesonderste auch in jedem Zeitmomente seines Lebens individuell gut, oder unter allem ewig Guten gerade jetzt das Beste ist, nur erkannt, bestimmt, gewürdigt, und als Zweckbegriff angenommen werden kann nach Mafsgabe der Erkenntnifs Gottes, und der Welt und des Menschen sowie der Menschheit in und durch Gott, und des Verhältnisses Gottes zur Welt, zum Menschen und zur Menschheit, und aller Verhältnisse der Wesen der Welt unter sich. Dieser echten, und wahrhaft organischen Erkenntnifs des Göttlich-Guten entspricht, nach ihrem ganzen Gliedbau, auch das religiöse Gefühl des Göttlich-Guten; welches mithin über das sinnlich angenehme Gefühl und über das Sinnlich-Gute selbst, das ist über das blofs den Wesenheiten und Zwecken des sinnlichen Lebens bejahig An-

gemessene erhaben ist; gleichwohl aber das sinnliche Gefühl insofern als selbiges mit ihm gleichartig, und als das Sinnlich-Gute auch ein an sich wesenlicher und reiner Theil des Einen Göttlich-Guten ist, und als solcher erstrebt wird, ganz in und unter sich hat und enthält und in sich und unter sich aufnimmt eben nur insoweit, als das Sinnlich-Gute als übereinstimmig erkannt und gefühlt wird mit dem Einen, selben, ganzen ewigen Guten, zugleich aber auch mit dem zeitlich-individuell Guten, oder mit dem ganzen in jedem Augenblick Besten.

Da aber infolge der von Gott ewig geordneten und von Gott individuell geleiteten und regierten Weltbeschränkung es geschieht,
992 dafs der Mensch, in das leibliche und geistliche Sinnenleben zerstreut, Gottes nicht inne ist im Gedanken, Gefühle, Wollen, Thun und Leben, dafs er also ungottinnig und unfromm, und der Erkenntnifs und des Gefühles seiner eignen Würde und Bestimmung beraubt, blofs sinnlich, als das oberste Thier, dahinlebt, so wird dann der Mensch auf dieser Stufe des unvollständigen, des höchsten Wesenlichen ledigen Lebens, blofs sinnlichen Trieben folgen, mit allem Scharfsinn und mit aller List des ins unendliche zu verfeinernden Verstandes Sinnenlust suchend und Sinnenschmerz fliehend. Solange ihm nun das Göttliche nicht offenbar wird, das heifst, solange er nicht durch Gottes ewige, oder individuelle Fügung oder vielmehr durch beide, wieder zu dem Gottinneseyn, das ist zur Gotterkenntnifs und zum Gottgefühle gelangt und davon durchdrungen ist, lebt er auf dieser Stufe höchster Thierheit, Gottes, sowie der Würde des Menschen unbesonnen hin, blofs besorgt um Sinnenlust und Sinnenschmerz, die erstere für sein einsiges Gut, die andere für sein einsiges Uebel achtend. Und zwar sind in diesem blofs thierlichen Leben des aus der unschuldigen Befangenheit des kindlichen Lebenalters herausgetretenen Menschen zwei Stufen zu unterscheiden. Die eine ist die Stufe der rohen Sinnlichkeit, die selbst wild und wüst, auch das gesunde Leben verwildiget und verwüstet; worin der Mensch nur immer auf die nächste Lust, in die kürzeste Gegenwart ganz verloren, hinzielend sich ihr, ohne Mafs und Ziel, und ohne Berechnung der Folgen, ganz ergiebt, und sogar die sinnliche leibliche Lust, von Lustgebilden der Phantasie und den dadurch geweckten Vorgefühlen der leiblich wirklichen Lust entbrannt und hingerissen, selbst ohne des Leibes Verlangen, ja ihm zuwider und über das Mafs der leiblichen Kräfte den Leib entweihend und zerrüttend, gewaltsam erzwingt. Die andre Stufe aber dieses Thierlebens ist die der verfeinten, oder vielmehr abgefeimten, raffinirten Sinnlichkeit, wo der entwürdigte Mensch als seinen einen, ganzen und letzten Lebenszweck das mögliche

sinnliche Wohlbefinden im Ganzen, und dafs es dann auch wohlgemessen, so viel einselartige, bestimmte Lust, mit so innigen, starken und so verofteten sinnlichen Entzückungen enthalte, als nur immer erlangt werden kann, und als es möglich ist, so dafs dabei die Fähigkeit zugleich und die Kraft zu geniefsen erhalten und sogar möglichst erhöhet werde. Auf dieser Stufe mag der thierische Mensch sogar einen guten Schein um sich verbreiten, indem seine Schonungen, Mäfsigungen und Enthaltungen um so leichter dafür genommen werden, aus Pflichtgefühl entsprungen zu seyn, als der feine und kluge Lustling zugleich seine Genüsse möglichst den Augen Andrer entzieht, schon um noch dazu den Reiz des Geheimen zu geniefsen, noch mehr aber weil es die Klugheit gebietet. Aber in religiöser Hinsicht wird der lustgierige Mensch auf diesen beiden Stufen im Erstwesenlichen auf gleiche Weise ungöttlich und unmenschlich erfunden, indem die Gesinnung im Erstwesenlichen auf beiden die gleiche, das ist, indem 993
auf beiden statt Gottes und der Menschheit und der eignen Gottähnlichkeit die zeitliche Sinnenlust des Einselnen als Zweck und Inhalt des Lebens und Strebens frevelnd gesetzt wird. Nur ist die Verderbtheit auf der zweiten Stufe in Gehalt und Form vollendeter. Wer auf die erste dieser Stufen erniedrigt ist, ist leichter zur Besinnung zu rufen, zu belehren, zu rühren, zu bessern, als Der auf der zweiten, wo Lustgier entschieden und bleibend, mit Besonnenheit und Klugheit, zu der bewegenden Kraft des ganzen ungottinnigen und menschheitwidrigen Lebens eingesetzt ist.

Aber sowie dem in Thierheit befangenen Menschen die Gotterkenntnifs, wenn auch erst als Ahnung, einleuchtet, und dann sein Herz in Gottgefühl erwarmet, wird er zum eigenlichen Menschen wiedergeboren und wiedererhoben, — gehet er wieder ein in die höhere, göttliche Ordnung des Lebens; dann lernt er das ewige Göttlich-Gute erkennen, empfinden, wollen, erstreben und darleben; dann wird auch sein Gemüth wiedergeboren zum Gefühle der Seligkeit; er empfindet nun wieder heilige Lust am Guten, und heiligen Schmerz am Bösen; fortan verwirft er in Geist, Gemüth und Willen alles sinnlich Angenehme, ja Entzükkende, selbst wenn es an sich rein und gut und des Menschen würdig wäre, wenn und sofern es nicht seinem ganzen Inhalte und zugleich allen seinen Lebensbeziehungen nach mit dem ganzen Göttlich-Guten in aller Hinsicht gleichartig, und zugleich nach seiner ganzen zeitlichen Bestimmtheit ein wesenlicher, einstimmiger Theil desjenigen in jedem Augenblicke Besten ist, wozu sich der gottinnige reinsittlich gesinnte Mensch nach seinem individuellen Lebenplan und Berufe unbedingt Gotte verpflichtet weifs und fühlt. Und ebenso unterzieht sich dann der zu Fröm-

migkeit in Gott Wiedergeborne allem sinnlich Unangenehmen, wenn und sofern diefs, infolge der individuellen Weltbeschränkung sein selbst und der Menschheit auf Erden, ein wesenlicher Theil oder eine wesenliche Bedingnifs ist des in jedem Zeitnun Besten, welches der Fromme als ihm von Gott auf ewige und auf zeitlich unendlich bestimmte Weise für sein Zeitleben unbedingt geboten erkennt und fühlt. Erfährt dann der Fromme, dafs er dennoch dem blofsen Thierleben anheimgefallen in irgend einer unfrommen Sinnenlust, so empfindet er defshalb den frommen, heiligen Schmerz der Reue, und den heiligen Trieb sich wiederum Gott ganz zu weihen und das Göttlich-Gute allein zu erstreben; und ebenso wenn er erfährt, dafs er um des Göttlich-Guten willen den Sinnenschmerz gern übernimmt und erträgt, so hat er daran eine kindliche, unselbstische, heilige Freude, mit Dank gegen Gott.

Diefs sind die Grundwahrheiten, wonach wir auch das Verhältnifs des sinnlich Angenehmen und Unangenehmen zu dem in das Leben des endlichen Vernunftwesens eingetretenen frommen Gefühle erkennen und würdigen, insbesondere wie Beides an den eigenlich frommen Erregungen theilnimmt; und wonach unter andern auch die oben vom Verfasser erwähnte Thatsache verstanden und erklärt wird.

„3) Alle frommen Erregungen aber, je schärfer sie bestimmt „sind, um desto kenntlicher zeigen sie auch das erhebende oder „niederschlagende. Daher auch alles mannigfaltige in den from-
994 „men Erregungen sich diesem Gegensaze um so mehr unterord- „net, als ohne die mit dem Antheil an diesem Gegensaz zusammen- „fallende Hineinbildung der frommen Richtung in die sinnlichen „Gefühle, jene überhaupt nichts mannigfaltiges darstellen könnte, „und, wie nichts Zeit sonderndes, so auch nichts Zeit erfüllen- „des sein würde, also in das Dunkel der Bewufstlosigkeit zurük- „treten.“ — Hier hätte gezeigt werden sollen sowohl Was denn eigenlich durch diese Gefühle erhoben und niedergeschlagen werden soll, als auch woher diesen Gefühlen die erhebende und niederschlagende Kraft stamme. Besonders wichtig wird diese Frage, da der Verfasser die eigenliche Wesenheit der Frömmigkeit in das reine, gleichbleibende Gefühl der Abhangigkeit als blofs eines Theiles der Welt überhaupt von Gott setzt, welches Gefühl ebensowohl als nur in besonderer Hinsicht und nicht gänzlich erhebend, als auch in anderer Hinsicht niederschlagend gefunden wird. In Ansehung aber der Verbindung dieses Gefühles mit den sinnlichen Gefühlen zeigt sich, dafs das religiöse Gefühl auf den Menschen, sofern er sinnlich ist, ursprünglich nur weihend und erhebend wirke, niederschlagend aber nur

mittelbar, sofern das religiöse Gefühl das Unreine, Unedle, und der Idee des Guten und des Besten Unangemeſsne in den sinnlichen Gefühlen niederschlägt und ausscheidet, sowie auch den Wahn, als seye mit der Sinnlichkeit schon die Bestimmung des Menschen erfüllt, nebst dem Selbstwahn, als seye der Mensch, während [derselbe] noch gar vielfach der Sinnlichkeit unterliegt, schon völlig rein und fromm und vor Gott [gerechtfertigt], wenn er nur der Sinnlichkeit Herr und Meister zu seyn sich bestrebe. Niederschlagend also wirkt die Religion, indem in dieser Hinsicht die religiöse Erkenntniſs und das fromme Gefühl den unbesonnenen und übermüthigen, über das Maſs selbstvertrauigen Menschen bei der Erfahrung der Uebertretung und Erniedrigung zu dem bloſs Thierischen demüthiget. Dagegen als den Muth und die Besonnenheit und die Kraft zum Guten, und das Vertrauen zu Gottes Hülfe im Guten niederschlagend kann die Religion als göttliche Erkenntniſs und als frommes Gefühl irgend einer wahrhaft und rein frommen Erregung nie betrachtet werden.

Der Beweis der zuletztangeführten Behauptung des Verfassers soll aus der schon kritisch beleuchteten Indifferenz des frommen Gefühls sich ergeben. Vielmehr ist aber zu der vorher betrachteten Unterscheidung des Angenehmen und des Unangenehmen, hier die unerwiesene nähere Bestimmung, daſs das Angenehme bei der Verschmelzung der sinnlichen Gefühle mit der frommen Erregung im Erheben, und das Unangenehme im Niederschlagen bestehe, als welches nur eine von vielen andern Bestimmtheiten des Angenehmen und Unangenehmen ist, bloſs hinzugefügt worden.

„4) Hiemit hängt nun auf das genaueste zusammen, daſs
„jede sinnliche Bestimmtheit des Selbstbewuſstseins Bestandtheil
„einer frommen Erregung werden kann, und sie dann zu einer
„erhebenden oder niederschlagenden macht. Denn der Gegensaz
„zwischen Hemmung und Förderung des Lebens ist innerhalb des 995
„Lebens selbst nur ein beziehungsweiser, und somit findet auch
„nur eine beziehungsweise Gleichgültigkeit statt, das heiſst, jeder
„gegebne Gemüthszustand, wenn die Richtung auf das Abhängig-
„keitsbewuſstsein von Gott ihn ergreift, wird sich entweder als
„Hemmung oder als Förderung vergleichungsweise darstellen,
„und also eine bestimmte fromme Erregung veranlassen. Je stär-
„ker die eine Seite des Gegensazes herausgearbeitet ist, um desto
„mehr Begeisterung ist gesetzt, erhebende oder demüthigende;
„je stärker aber das Abhängigkeitsgefühl an sich heraustritt mit
„Unterdrükung des Gegensazes, um desto mehr Vertiefung ist
„gesezt, um desto loser ist das Band zwischen der frommen Er-
„regung und der sinnlichen Bestimmtheit, aber desto weniger ist
„auch der fromme Gemüthszustand selbst ein scharf bestimmter.“

Die allgemeinen Gründe der Beurtheilung dieser Behauptungen haben wir im Vorigen aufgestellt. Daher nur einige Bemerkungen im Einselnen. Da, wo der Verfasser sagt, dafs ein Gemüthszustand ergriffen werde von der Richtung auf das Abhangigkeitgefühl von Gott, fordert vielmehr die ganze Wesenheit der Religion und der Frömmigkeit, dafs erkannt und ausgesprochen werde, dafs der Mensch als Geist und Gemüth ergriffen werde von der Richtung, oder vielmehr für die Richtung auf das die ganze Wesenheit des gegebnen Lebenzustandes umfassende Verhältnifs desselben zu Gott, wovon das Verhältnifs der Abhangigkeit nur ein einselnes Moment ist. Ferner ist nicht klar, wie der Verfasser auf Begeisterung zu reden komme, da diese nicht allein ein Gefühl, sondern zugleich ein Schauen, und vielmehr die ganze Kraftbewegung des ganzen Menschen ist; und da nicht einzusehen ist, wie das Abhangigkeitgefühl des Menschen von Gott, worin sich der Mensch nur als ein Theil, ein Etwas, der Welt überhaupt im Verhältnisse zu Gott weifs und fühlt, begeisternd seyn könne, und insonderheit auch wie erhebend und demüthigend, da dieses allgemeine Etwasseyn, oder Theilseyn, unter allen Umständen unänderlich ist und immer zurückbleibt, also keiner Bestrebung bedarf. Ebensowenig sehen wir ein, was dabei für eine Vertiefung gedenklich, da dieser Gedanke als Theil der Welt überhaupt von Gott abhangig zu seyn, eben als solcher nur oberflächlich ist, und jede Vertiefung in den eignen Inhalt sowohl des Abhangigen als dessen, wovon es soll abhangig seyn, ausschliefst, auch dazu gar keinen Grund und keine intellectualen Mittel darbietet. Endlich dürfen wir die Bemerkung nicht unterdrücken, dafs zwar das Moment des Erhebenden und des Niederschlagenden allerdings auch innerhalb des religiösen Gefühles in Ansehung der Endlichkeit des Menschen vorkommt, dafs es aber gleichwohl nicht das erstwesenliche ist, indem das Eine, selbe, ganze religiöse Gefühl an sich weder hoch noch tief, sondern unbedingt und unendlich ist; sodann dafs es nur als ein bezügliches, formales, gegen den Inhalt gleichgültiges Moment erfun-
996 den wird; dafs mithin das Erhebende und das Niederschlagende am religiösen besonderen Gefühle nicht einmal das Angenehme und das Unangenehme, oder die Freude und den Schmerz, geschweige den Grund und den Inhalt des religiösen Gefühles erschöpft, vielmehr die Wesenheit des religiösen Gefühles als ganze unberührt läfst, die folglich erst noch aus andern Gründen nachzuweisen und darzustellen seyn würde.

Mit der letztangeführten Behauptung des Verfassers aber stimmen weder Vernunftgründe noch Erfahrung. Die Idee der Religion zeigt in ihren *ewigen* Wahrheiten einen ewigen, unend-

lichen Quell reiner, *ewiger*, über alles Individuelle jedes Zeitmomentes erhabner, und davon freier, aber zugleich das individuelle Leben durchdringender Begeisterung; und dieser göttliche Quell des innern Lebens strömt in die gottinnige Seele begeisternd und beseligend ein, so oft die Seele über alles Individuelle sich erhebend [in] die reine Wesenheit der Gottheit auf der höchsten Stufe der Gottinnigung, im reinen Gebete, Gottes Einflusse sich ganz ergebend, versinkt. Ein Zustand, der an sich keine sinnliche, wohl aber eine übersinnliche Bestimmtheit hat, und sich auf die zeitliche Wirksamkeit des ganzen Lebens zum Guten belebend und bekräftigend erweist.

Nachdem nun der Verfasser von der Frömmigkeit des Einselmenschen gehandelt hat, geht er über zu der Betrachtung der gemeinschaftlichen Frömmigkeit und ihrer verschiedenartigen Gestaltung unter den Menschen. Folgender Lehrsatz wird als Grundlage dieser Lehre aufgestellt.

12.

„*Die Frömmigkeit bildet sich zur Gemeinschaft durch die erregende Kraft der Aeusserungen des Selbstbewusstseins; aber jede Gemeinschaft, die irgend als eine beständige vorkommt, zeigt sich auch als eine begrenzte.*"

Diesem Lehrsatze stellen wir folgende Behauptung entgegen:

Die Religion, sofern sie auch das gottinnige, gottähnliche und gottvereinte Leben der endlichen Vernunftwesen überhaupt und der Menschen insbesondere ist, ist ihrer Wesenheit nach auch das gesellschaftliche gottinnige, gottähnliche, und gottvereinte Leben des ganzen Reiches der endlichen Vernunftwesen, und der ganzen Menschheit, als ganzer und sofern sie der Eine Gliedbau aller ihrer innern untergeordneten Gesellschaften) ist, also auch der Freundschaft, der Familiengenossenschaft, der Standesgenossenschaft, der Ortgenossenschaft, der Stämme, der Völker, der Völkervereine, und der ganzen Menschheit einer Erde. Die gesellschaftliche Religion ist von unten bedingt durch die innere selbsteigne Religion eines jeden Einselnen im Erkennen, im Gefühle, im Wollen, im Thun, und im ganzen Leben; dann durch die Mittheilbarkeit religiöser Erkenntniss, reli-* 997

*) Dieser Gliedbau ist, auf dieser Erde meines Wissens zuerst aufgestellt worden in meiner Schrift: Urbild der Menschheit (S. 126 — 528). Vergleiche auch: Grundlegung der Sittenlehre (1810) S. 406 — 419; dann: Die drei ältesten Kunsturkunden u. s. w. B. I, Abth. I, in dem diese Abtheilung eröffnenden Lehrfragstücke. Die wissenschaftliche Entfaltung des Gliedbaues der menschlichen Geselligkeit ist eine meinem Wissenschaftsysteme eigenthümliche Leistung, zu deren wissenschaftlicher Prüfung ich wiederholt einlade und auffordere.

giösen Gefühles, Wollens, Thuns und Lebens, vermöge der auf der gleichen Anlage zur Religion beruhenden Erregbarkeit aller endlichen Vernunftwesen dafür, welche also die Mittheilenden auch in jedem Menschen vorfinden. Die hierdurch einmal begonnene gesellschaftliche Religion wirkt alsdann, sofern sie rein und echt ist, als eine Wesenheit und Kraft höherer Stufe wiederum, erweckend, bestätigend, bekräftigend, erhebend, und bildend zurück auf jedes Glied der religiösen Gesellschaft, und überhaupt auf jeden Menschen, der mit ihrem Lebenkreise in Verbindung kommt. Dennoch bleibt jeder Einselne, auch im gesellschaftlichen Religionvereine lebend, als religiöser Mensch in seinem unmittelbaren, von aller Gesellschaftlichkeit selbwesenlich bestehenden ewigen, für die unendliche Zeit unauflöslichen Verhältnisse zu Gott, in Erkenntnifs, Gefühl, Willen, Thun und Leben, — er bleibt in Gott frei, Gotte unmittelbar selbst verbunden, Gottes inne, innig, und mit Gott vereint. Die gesellschaftliche Religion und die der einselnen Menschen sollen und dürfen einander, sofern eine jede rein und echt ist, nicht widerstreiten, nicht hemmen, nicht Eintrag thun. Daher giebt es auch für eine jede Religiongesellschaft eine gemeinsam anerkannte Wahrheit als Religionslehre; diese aber hat, als solche, darum, weil sie gemeinsam und gesellschaftlich ist, sowenig als die religiöse Erkenntnifs des Einselmenschen darum weil sie die seinige ist, einen besonderen oder überhaupt einen anderen Anspruch auf Gültigkeit als den ihrer sachlichen, wesenlichen Wahrheit; weil alle Wahrheit von aller endlichen Persönlichkeit eines Einselmenschen so gut als jeder Menschengesellschaft unabhangig ist, indem sie, sofern sie Unendliches und Unbedingtes enthält, sich selbst an ihrem Inhalt anzeigt, sofern sie aber Endliches und Bedingtes erkennt, es nach seinem sachlichen Grunde aufzeigt und beweiset.

998 Dieser unser Lehrsatz soll nicht ein reiner Gegensatz zu dem 12ten Lehrsatze des Verfassers seyn, sondern er soll diejenigen Wahrheiten vollständig enthalten, welche wir nach der Lehre des theistischen Absolutismus als die Grundlage der richtigen Erkenntnifs und Würdigung des gesellschaftlichen religiösen Lebens betrachten; woher wir also auch unsre Gegengründe abzuleiten haben, insoweit wir mit den Behauptungen des Verfassers nicht übereinstimmen.

So ist es aus dem soeben Ausgesprochenen klar, dafs wir nicht zugeben, dafs sich die gesellschaftliche Frömmigkeit allein oder erstwesenlich durch die erregende Kraft der Aüfserungen des Selbstbewufstseyns bilde; sondern, dafs dieses nur ein theilheitliches und untergeordnetes Moment für die Bildung der gesellschaftlichen Religiosität sey. Ebensowenig können wir die Ueberzeugung theilen, dafs die religiöse Gemeinschaft allein oder

erstwesenlich aus der Mittheilung des frommen Selbstbewufstseyns und der frommen Erregungen bestehe oder darauf beschränke. Denn obschon auch diese Mittheilung und wechselseitige Erinnerung eine besondere Erweisung oder Function des gesellschaftlichen religiösen Lebens ist, so gehört doch der gesellschaftlichen Religion ebenso wesenlich der gemeinsame, wahrhaft gesellschaftliche Wille des Guten und des in jedem Zeitmomente Besten, dann der gesellschaftliche Verein der Kräfte und die gesellschaftliche kunstvolle Ausführung. Denn der Zweck und die Bestimmung eines gesellschaftlichen Religionsvereines ist das ganze gesellschaftliche religiöse Leben, wie Eines höheren Menschen, in wahrer ganzer höherer Persönlichkeit; — also zwar auch gesellschaftliches Forschen, Finden und Lehren der göttlichen Wahrheit, gesellschaftliche Belebung und Aüfserung vereinten religiösen Gefühles, aber dann ferner zunächst als Blüthe davon der heilige, gesellschaftliche Wille, und als Frucht und Kern das Vollbringen, und als das vollendete Gewächs der gesellschaftliche fromme Wandel. Mit frommen Erregungen aber ist zwar etwas in der heiligen Sache der Religion gethan, weil diese auch eine heilige, mitbewegende Kraft zum religiösen Leben sind, — aber nicht das Wichtigste, geschweige denn Alles. Fromme Gesinnung, frommer Wille, frommer Wandel, das sind die Hauptsachen, darin besteht das Erstwesenliche der Religion und der Frömmigkeit in Ansehung des Lebens. Dasselbe gilt also auch von jeder religiösen Gemeinschaft als von Einer höheren Person. Dafs freilich in unsern Religionvereinen, mit Ausnahme einiger kleineren und innigeren Religionsgemeinden, die man indefs nur als Secten zu betrachten gewohnt ist*), die frommen Erregungen nach Absicht und Ausübung als Hauptsache behandelt werden, und dafs es 999
dabei leider nur zu sehr sein Bewenden hat, mag wahr seyn; — dafs aber, wo es so ist, es dennoch überall so nicht seyn sollte, lehren ewige Gründe.

Der Verfasser bereitet die weitere Erklärung seines Lehrsatzes durch drei Anmerkungen vor. In der ersten unterscheidet er „ein Hineingezogenwerden einiger zu einander und ein Ab„gestossensein anderer von einander. Wo das erste ist da ist „Gemeinschaft, wo das andere da ist Vereinzelung. Gemeinschaft „der Frömmigkeit ist überall, wo es anerkannte Gleichheit der „frommen Erregungen giebt und eine Leichtigkeit sie gegenseitig

*) Weil ihre Mitgliedschaft nicht zahlreich genug, weil der tiefe Ernst und die Gleichförmigkeit und folgerechte Durchgestaltung ihres religiösen Lebens nur für Wenige in der Religion Weitergediehene ist, und sie defshalb den Beifall einer grofsen Menge von Menschen nicht haben können, denen laxere Verbindungen besser genügen.

„einer in dem andern hervorzubringen. Jedem kann zugemuthet „werden, zu erfahren, dafs er mit mehreren in einer solchen „Gemeinschaft stehe, wenn gleich in verschiedenen Abstuffungen, „sowohl was den Umfang der gleichen Zustände betrifft, als auch „was die Leichtigkeit, sie hervorzubringen.“ Abgesehen davon, dafs die religiöse Gemeinschaft zwar durch gemeinsame „fromme Erregungen“ begonnen, nicht aber dadurch begründet, geschweige vollendet wird, indem vielmehr der erste Grund der Vereinigung das ist, was die frommen Erregungen und deren Gleichheit in Mehren verursacht; hat der Verfasser die einseitige oder wechselseitige gleichgültige Gemüthstimmung, sowie auch die der wechselseitigen Achtung übrigens wesenlich unterschiedener Religionsgesellschaften und Religionsparteien zu bemerken vergessen, in welchen beiden Zuständen weder Anziehung noch Abstossung des entgegenstehenden Endlichen stattfindet. Die Abstossung erfolgt nur durch Das, was wir an Andern Irreligiöses der Idee der Religion Widerstreitendes finden; die Gleichgültigkeit, sofern wir eine Gestaltung der gesellschaftlichen Religiosität nicht irreligiös, aber auch unserer Individualität nicht verwandt noch uns anziehend finden, und sie bringt Duldung mit sich; endlich die Achtung entgegenstehender Religionsgesellschaften beruht hauptsachlich in der Anerkenntnifs, dafs die allgemeine Grundlage derselben echt religiös, die individuelle gesellschaftliche Ausgestaltung aber zwar ebenfalls achtbar ist, jedoch unserer Individualität nicht zusagt; und bei dieser Stimmung kann sogar ein freundlicher Verkehr unvereinigter Religionsgesellschaften entstehn und unterhalten werden, der zu Anähnlichung der Individualitäten, endlich auch zu wechselseitiger Anziehung und Vereinigung führen kann.

Zweitens bemerkt der Verfasser: „Je stetiger die Gemein„schaft sein, d. h. je näher sich die gleich erregten Momente, „wenn auch nicht fortlaufend, sondern in bestimmten Zeiträumen „an einander reihen, und je leichter die Erregung sich fortpflan„zen soll, um desto wenigere werden daran Theil nehmen können.“ Zwar ist gegründet, dafs die religiöse Gemeinschaft die innigste ist in denjenigen Vereinen, in welchen persönliche Liebe das
1000 nächste Band ist, in der Familie und in der Freundschaft, und dafs ebendefshalb an der gesellschaftlichen Vereinigung der Religion, die in diesen Gesellschaften stattfindet, nur Wenige theilnehmen können. Wenn wir aber an die volklichen, oder vielmehr reinmenschlichen Religionsvereine denken, welche der freien Geselligkeit angehören, als welche auch der Verfasser vorzugweise vor Augen hat, so findet vielmehr von der andern Seite zugleich das Gesetz statt, dafs je umfassender und grofsartiger

ein Religionsverein, desto anziehender und fester auch das Band der Vereinigung, desto inniger und stärker, desto ausgebildeter und reicher, desto erhabener und schöner nicht nur die frommen Erregungen sind, die der Einselne dann vom Ganzen empfängt und die er dem Ganzen darbringt, sondern auch, was viel wichtiger, das ganze, gesellschaftliche und einselne, religiöse Leben ist desto stetiger, ununterbrochener und organischer geordnet in Zeit und Ort. Und erst, wenn gedacht wird, dafs Ein gesellschaftlicher Religionsverein die ganze Erde umfasse, ist auch mitgedacht, dafs der Verein auch für jedes darin enthaltene engere gesellschaftliche Gebiet, für Völkervereine, Völker, Stämme, Ortschaften, Familien, und Freunde, ja sogar desto gröfser die Wechselwirkung des Einselnen und der religiösen Gesellschaft, am vollwesenlichsten, innigsten, und an religiösen Lebensfrüchten reichsten seye.

In einer dritten Anmerkung wird der Begriff einer *Kirche* aufgestellt. „Was wir eine Kirche nennen, ist eine bestimmte „und begrenzte Gemeinschaft der Frömmigkeit, in welcher an„erkannt und ausgesprochen ist, wie weit, um zu derselben zu „gehören, die Gleichheit der religiösen Zustände gehen müsse, „so dafs auch irgendwie allgemeingültig festgestellt werden kann, „wer dazu gehöre und wer nicht, und in welcher ferner auch „die Fortpflanzung der frommen Erregungen mehr oder weniger „geordnet und gegliedert ist. Aufser diesen ist jede Gemeinschaft „dieses Inhaltes nur etwas einzeln vorübergehendes und fliefsen„des. Von dem aber, wodurch solche bestimmte Gemeinschaften „abgeschlossen werden, ist hier noch nicht die Rede." — Wir finden es nicht zweckmäfsig, jeden Religionsverein, der die vom Verfasser hier aufgestellten Merkzeichen hat, sofort mit dem christlichen Namen einer Kirche zu benennen, sondern sind dafür, jedem Religionsvereine auf Erden seine charakteristischen, in ihm geschichtlich begründeten Benennungen zu lassen, und selbige nicht ins Allgemeine, Begriffliche zu ziehen. Eine braminische, israelitische, mohamedanische Kirche ist eben so auffallend, zu sagen, als eine christliche Pagode, Synagoge oder Moschee. Wahrscheinlich stimmt uns auch der Verfasser hierin bei. Dann hätte aber hier vielmehr statt Kirche gesagt werden sollen, ein Religionsverein; und dann hätte bemerkt werden können, dafs
Das, was wir Kirche nennen, unter diesen allgemeinen Begriff 1001
gehört.

Was aber den hier aufgestellten Begriff eines Religionsvereines selbst angeht, so hätte zuförderst der Ausdruck: *religiöse Zustände*, bestimmt werden sollen. Denn die Definition ist nur richtig, wenn hierunter verstanden wird der Eine ganze religiöse

Zustand, als Einer und nach seinem ganzen Inhalt besonderer Zustände, also Gottinnigkeit, Gottähnlichkeit und Gottvereinheit des ganzen Menschen und dann auch Religion der Erkenntnifs, des Gefühls, des Willens, des Thuns und des ganzen Lebens, nicht aber blofs oder erstwesenlich der Zustand und die darin enthaltenen besonderen Zustände des religiösen Gefühls. Dann aber hätte dem Merkmale der Gleichheit der religiösen Zustände noch beigefügt werden sollen die Gleichheit des religiösen Handelns und des ganzen religiösen Lebenswandels, als welches für jeden Religionsverein das Endziel und die Frucht der Religion ist nach der Seite des Zeitlichen hin; wohlverstanden, dafs wir unter dem religiösen Lebenswandel das innere und das aüfsere, das einselne und das gesellschaftliche Leben, und zwar sowohl in Ansehung des Menschen als der Menschheit, beider in sich und in ihrem Lebenvereine mit Gott, meinen. — Denn vornehmlich an der Frucht des Lebens sollen Die erkannt werden, welche zu demselben Religionsvereine gehören, nicht sowohl oder zuerst am Bekenntnifs gemeinsamer Lehre, an gemeinsamen Gebraüchen, gemeinsamen Lehrvorträgen, Gesang und Gebete; obschon wir alle und jede dieser heiligen Dinge nach ihrem ganzen Werthe in der Einen Wesenheit der Religion anerkennen.*)

1) Richtig erklärt nun der Verfasser zunächst: „Der Zweck, „wo möglich das wesentliche und unterscheidende der christlichen „Frömmigkeit zu finden, macht es nothwendig über die Betrach-„tung der frommen Erregungen in der einzelnen Seele hinauszu-„gehen. Denn das christliche als solches ist uns nicht in Ein-„zelnen, auch nicht in einer zufälligen Menge von Einzelnen, „sondern in einer grofsen Gemeinschaft gegeben, und auch nur „mit ihr und aus ihr zu verstehen.“ Und über die Eigenthümlichkeit dieses Vorhabens wird weiter Folgendes hinzugesetzt. „Aber so wenig wir das eigenthümlich christliche irgend woher „als nothwendig oder einzig wahr ableiten wollen, eben so wenig „wollen wir auch die Nothwendigkeit einer frommen Gemeinschaft „überhaupt erweisen; sondern ob und wie dieses möglich sei, „das bleibe der wissenschaftlichen Sittenlehre anheim gestellt;
1002 „wir aber haben uns nur dieser Gemeinschaft als einer Thatsache „zu versichern, und es wird nur von jedem gefordert, sich zu „erinnern, dafs ihm in und aus einer solchen Gemeinschaft seine „Glaubensweise geworden sei, und dafs er mit seinen frommen „Erregungen auch wieder auf diese Gemeinschaft wirke.“ —

*) Man sehe hierüber: Urbild der Menschheit, S. 304 — 321, dann S. 420 bis 452; woselbst eine gleichförmig ausgeführte ideale Schilderung des Religionsvereines sich findet. Tagblatt des Menschheitlebens, No. 2; dann No. 50 — 52.

Hierbei erinnern wir, dafs zwar die Behauptung des vorliegenden
Lehrsatzes nichts von der Nothwendigkeit einer religiösen Gemein-
schaft aussage, aber doch auch den allgemeinen Grund ihrer
Möglichkeit aufzuzeigen bestimmt seye; welches gleichwohl schon
über die Thatsache unsrer eignen individuellen Erfahrung hinaus-
geht. Sodann stellen wir zwar nicht in Abrede, dafs „dem Ein-
„zelnen seine Glaubensweise aus einer solchen Gemeinschaft ge-
„worden sein mag“, aber wir behaupten, dafs dieses die eigen-
thümliche Glaubensweise des Einselnen nur zumtheil umfasse und
erkläre; indem vielmehr seine eigne religiöse Anlage, und die
Eigenthümlichkeit der Ausbildung, welche der von aufsen ge-
weckte und befruchtete innere Keim seiner Religion, gemäfs jener
individuellen Anlage gewonnen, zu jener eigenthümlichen Glau-
bensweise mitgewirkt hat, und unablässig mitwirkt, und zwar
auf eine seiner persönlichen Individualität weit nähere ja nächste
Weise; wenn auch daran noch nicht gedacht wird, dafs in dem
unmittelbaren Lebenvereine Gottes mit jeder frommen Seele,
welcher der aüfseren Gesellschaft nicht erstwesenlich bedarf, die
eigenthümliche Glaubensweise auch noch, und zwar als zuoberst
und zuerst, durch Gottes eigne individuelle Fügung selbst be-
stimmt erkannt, und gewifs auch also von vielen Frommen der
christlichen Kirche anerkannt, weil selbst erfahren und empfun-
den wird; ein Ursprung der individuellen Glaubensweisen, wel-
cher besonders bei den Stiftern bestimmter Religionsvereine vor-
ausgesetzt wird und hervorleuchtet, und sie eben selbst zu ihrem
göttlichen Werke antreibt und befähiget. — Daher enthält auch
jedes Gottinnigen eigenthümliche Glaubensweise gar Vieles, was
die religiöse Gemeinschaft nicht enthält und nicht geben kann,
und diefs ist gerade sein innerstes und eigenthümlichstes Reli-
giöses. Daher zweifeln wir, ob gerade ein Jeder, welcher das
Göttliche an und in sich selbst erfahren, dem Verfasser darin
beistimmen werde, dafs ihm seine eigenthümliche Glaubensweise
gänzlich oder doch der ersten Grundlage nach in und aus einer
religiösen Gemeinschaft zutheil geworden; obschon ihm die Mei-
sten allerdings aus eigner Erfahrung darin Beifall geben werden. —
Dieser Punkt ist zur Würdigung der Religionslehre des Verfas- 1003
sers von gröfster Wichtigkeit. Denn obschon er den Religions-
vereinen von der einen Seite viel zu wenig, — blofs Gemeinsam-
keit und Mittheilsamkeit der religiösen Zustände und der frommen
Erregungen zuschreibt, gesteht er doch von der andern Seite
denselben hinsichts des Einselnen viel zu viel zu, nehmlich dafs
sie dessen Glaubensweise ursprünglich, entschieden bestimmen.

Was aber die eingestreute Bemerkung angeht, dafs es der
wissenschaftlichen Sittenlehre anheimgestellt bleibe, die Noth-

wendigkeit einer frommen Gemeinschaft zu erweisen; so scheint uns dieser Beweis nicht in diese Wissenschaft zu gehören, welche hinsichts der Religion selbst eine viel zu untergeordnete Stelle einnimmt, als dafs sie diefs leisten könnte. Sondern diese Beweisführung gehört in ein höheres Gebiet über der menschlichen Sittenlehre, woselbst und von wo aus auch wir in früheren Darstellungen die Nothwendigkeit des Religionsvereines gezeigt haben. *)

Zunächst bemüht sich nun der Verfasser den Inhalt des zwölften Lehrsatzes als Thatsache im Bewufstseyn nachzuweisen.

„2) Ein anderes aber ist, dafs wir den Zusammenhang die„ser Betrachtung mit dem bisherigen nicht verlieren. Dazu ge„hört aber nur, dafs wir uns vorstellen, wie von dem einzelnen „aus die Gemeinschaft möglich ist, und wie sein Beitrag dazu „aus seinen frommen Gemüthszuständen entsteht. Das Gefühl ist „auf der einen Seite ursprünglich ein in sich Abgeschlossenes, „ein in und für sich selbst Bestimmtsein des Gemüthes; auf der „andern Seite aber, wie es ein Inneres und Aeufseres des Men„schen selbst giebt, so ist auch mit jedem Gefühl, eben weil es „ein Bestimmtsein des ganzen Menschen ist, ein Hervortreten in „sein Aeufseres mitgesezt, und dieses ist Darstellung des Inneren, „ursprünglich ohne Absicht und für Niemand." Wir finden dieses Alles richtig, und besonders die letzte Bemerkung erheblich. „Tritt es aber ganz in das Aeufsere hervor, und wird irgendwie „Bewegung: so wird es auch Andern bemerkbar, und in dem „Maafs, als es ihnen vernehmlich ist, wird es ihnen Offenbarung „seines Innern." Hiebei ist zu bemerken, dafs das Gefühl nicht ganz, auch nicht ganz als Bewegung nach aufsen treten kann. Denn eigentlich nicht das Gefühl selbst tritt hervor, sondern nur mittelbar in den allartigen geistlichen und leiblichen Gegenwirkungen, welche das Gefühl, als Zustand des ganzen Menschen in selbigem hervorruft, und die zumtheil nur nach aufsen treten, und zumtheil von aufsen bemerkbar sind. Denn das Gefühl selbst ist und bleibt unaussprechlich, und erscheint nur mittelst dieser Gegenwirkungen. Da die geistlichen inneren Gegenwirkungen,
1004 sofern sie den Geist als denkendes und erkennendes Wesen angehn, durch die Sprache als Darzeichnung der Gedanken, sofern sie aber die übrigen Vermögen und Thätigkeiten des Geistes betreffen, ebenfalls mittelbar durch Sprache, besonders aber durch Minen, Geberdungen und Gliedbewegungen, und durch Töne nach aufsen treten; und da die Aüfserung des Gefühles durch Sprache, welche also durch die Bestimmtheit des Gedankens hin-

*) Man sehe die in der letztvorigen Note angeführten Abhandlungen.

durchgehend, die Gefühle gleichsam intellectual sichtbar macht, wenn der Mensch in Worte ausbricht, ebenso auf eigne Weise innig und zart, und indem sie auch den Grund, und Inhalt und Umfang des Gefühles anzeigt, jedenfalls noch bestimmter ist, als die Aüſserung durch Minen, Geberden, Gliedbewegungen, und durch Töne bloſs als Laute: so scheint der Ausdruck, daſs das nach auſsen tretende Gefühl irgendwie Bewegung werde, nicht ganz angemessen. Sollte aber der Verfasser unter Bewegung alle diese Darstellungen des Gefühles durch geistliche und leibliche Gegenwirkungen, mithin auch durch die Sprache, zusammen begreifen wollen, worüber er den Leser im Dunkeln gelassen: so bliebe doch zu bemerken, daſs er bei Erfassung dieser Thatsache das intellectuelle Moment an der Sprache nicht beachtet hat, welches dem Erkennen und Denken gehört, und wonach sich das Gefühl mittelbar durch das Wort auch sofern dieses den Gedanken bezeichnet, in bestimmter Gestalt kundgiebt, und zwar auf eine Art, die tiefer und weiter geht als die Minen, Geberdungen, Gliedbewegungen, und Töne, welche letztere erst wenn sie mit Sprache vereint und vergeistigt zum Gesange sich erheben, ihre volle Würde und Bedeutung erhalten. Der Sinn dieser Behauptung wird erlaütert durch die rein pantomimische Darstellung der Gefühle, mit der mit Sprache und Gesang vereinten Darstellung, oder schon mit der Darstellung der Gefühle in der sachlich, entkleidet vom Ton und Ausdruck der Stimme, erscheinenden Darstellung der Rede als Schrift. Der Grund aber dieser unsrer Bemerkung ist noch ein anderer. Denn da die Religion ebenso im Erkennen, Wollen, Thun und Leben besteht, als auch im Gefühle, so müssen wir auch behaupten, daſs das Gebiet und das Mittel der gesellschaftlichen Religionsvereinigung die Aüſserung und Mittheilung der religiösen Erkenntniſs in Gespräch und Unterricht, des religiösen Gefühles in Gebraüchen, Geberdungen, und Sprache, des religiösen Wollens in Aussprechung und Erklärung desselben an Andre, des religiösen inneren und aüſseren Thuns in Wort und Thätigkeit-Aüſserung, und des ganzen religiösen Lebens in dessen ganzer aüſseren Erscheinung bestehe, worin sich zugleich Erkenntniſs, Gefühl, Wille und Thatkraft bewähren und verwirklichen. Und in dieser Hinsicht bemerken wir, daſs die Aüſserung aller dieser Momente der Religion durch Sprache
und durch gesellschaftliches Handeln viel wichtiger ist, als die 1005
des bloſsen Gefühles durch Bewegung; und zwar ebensowohl zu Schlieſsung und Gründung des Religionsvereines, als auch zu seiner Ausbildung und gesammten Wirksamkeit. Um unsre Behauptung zu erlaütern, denke man sich z. B., wie das Christenthum solle fortgepflanzt und zur gesellschaftlichen Angelegenheit

gemacht werden durch bloſse Bewegung als Aüſserung des Gefühls, ohne Lehre die sich unmittelbar an den erkennenden Geist wendet, und ohne das die Bewegung, die Geberdung und die Gebraüche beselende und belebende Wort. *) Nun wissen wir zwar wohl, daſs der Verfasser eigentlich dieſs Alles nicht ausschlieſst, sondern bloſs behauptet, durch die Mittheilung des Gefühles in Bewegung die Möglichkeit der ersten Annäherung zur gesellschaftlichen Vereinigung auf dem Gebiete der Religion zu erklären. Aber schon dieses ist ebenso der Idee und dem Gesetze der geschichtlichen Entwickelung zuwider, als es auch mit der wirklichen Geschichte der Religionsvereine streitet, deren Anfänge nirgends Bewegungen als Schilderung der Gefühle sind, sondern vielmehr in der gemeinsamen Grundüberzeugung in Ansehung Gottes und göttlicher Wesenheiten und Verhältnisse gefunden werden, die sich überall zuerst im lebendigen Worte in Bestimmtheit kundthut, welches zwar nicht ohne Gefühl, woran
1006 aber doch die Erkenntniſs in der Bestimmtheit des Gedankens das Erstwesenliche ist, und welches sich daher auch zuerst an

*) Zur Erläuterung diene folgendes geschichtliche Beispiel eines Taubstummen, der ohne die religiöse Bildung durch Lehre, übrigens in derjenigen christlichen Kirche herangewachsen war, die hinsichts der Aüſserung der religiösen Gefühle durch Bewegung, durch Mine, Geberde, durch sichtbare Versinnbildung, und durch das Auge zum Gemüth sprechende Gebraüche, allen anderen vorangeht. „*M. Felibien fit savoir un événement singulier, qui venoit d'arriver à Chartres. Un jeune homme de 24 à 25 ans, fils d'un Artisan, sourd et muet de naissance, commença tout d'un coup à parler. — On sçut de lui que quelque trois ou quatre mois auparavant il avoit entendu le son des Cloches, et avoit été extrêmement surpris de cette sensation nouvelle et inconnue. — Il fut ces trois ou quatre mois à écouter sans rien dire, s'accoutumant à repeter tout bas les paroles qu'il entendoit, et s'affermissant dans la prononciation et dans les idées attachées aux mots. Enfin il se crut en état de rompre le silence, et il déclara qu'il parloit, quoiqu'il ne fut encore qu'imparfaitement. Aussitôt des Théologiens habiles l'interrogèrent sur son état passé, et leurs principales questions roulèrent sur Dieu, sur l'âme, sur la bonté ou la malice morale des actions. Il ne parut, pas avoir poussé ses pensées jusque-là. Quoiqu'il fut né de parens Catholiques, qu'il assistat à la Messe, qu'il fut instruit à faire le signe de la Croix, et a se mettre à genoux dans la contenance d'un homme qui prie, il n'avoit joint à tout cela aucune intention ni compris celle que les autres y joignoient. Il ne savoit pas distinctement ce que c'était que la mort, et il n'y pensoit jamais. Il menoit une vie purement animale, tout occupé des objets sensibles et présents, et du peu d'idées qu'il recevoit par les yeux. Il ne tiroit pas même de la comparaison de ces idées tout ce qu'il semble qu'il en auroit pu tirer. Ce n'est pas qu'il n'eût naturellement de l'esprit, mais l'esprit d'un homme privé du commerce des autres est si peu exercé, et si peu cultivé, qu il ne pense qu'autant qu'il y est indispensablement forcé par les objets extérieurs. Le plus grand fond des idées des hommes est dans leur commerce reciproque.*“ (Histoire de l'Académie royale des sciences 1703, à Paris 1705 p. 18).

den intellectuellen Menschen, an den Geist, und dann auch an den fühlenden Menschen, an das Herz, wendet, und auch zuerst im Geiste und dann auch im Herzen, Eingang und Aufnahme findet. Sollte gesagt werden, daſs die der religiösen Vereinigung fähigen Menschen, um nur zum Worte zu kommen, sich doch einander schon durch die Aüſserung ihrer Gefühle in Bewegung müſsten angezogen haben, so ist auch dieses nur scheinbar. Denn, was das Anziehen betrifft, so ist es eigentlich nur der Erfolg der Gesammterscheinung der persönlichen Individualität nach allen Momenten des Lebens, deren nur eines die bestimmte Art und Weise zu empfinden eines Jeden ist. Ferner, die bestimmte Aüſserung des Gefühles geschieht eben erst durch Sprache selbst mittels der Bestimmtheit des Gedankens; endlich können auch schon reine Mittheilungen der Lehre, ohne alle Hinsicht auf irgend eine Persönlichkeit, geschweige auf die bloſse persönliche Bestimmtheit des Gefühles, und zwar ebensowohl mündliche als schriftliche, die erste Anziehung bewirken, und Grundlage eines religiösen Gesellschaftvereines werden; ja die unpersönliche, über jede Subjectivität erhabene, Einsicht und Lehre soll und muſs zur Vereinigung und Ausbildung einer jeden Religionsgesellschaft das Erste und das Beste thun. — Dagegen muſs des Verfassers Behauptung, daſs der erste Grund der religiösen Gemeinschaft die Anziehung durch Aüſserung des frommen Gefühls in Bewegung seye, schon deſshalb befremden, weil hier nicht eine religiöse gesellschaftliche Gefühlslehre, sondern eine religiöse gesellschaftliche Glaubenslehre soll gebildet werden, deren Grundbestand mithin bestimmte Erkenntniſs, in einem rein nach dem Momente der Wahrheit und dem Gesetze des Denkens und der Wissenschaftbildung errichteten, wohlgeordneten Gebaüde der Lehre, ist und seyn soll, die mithin weder überhaupt im Gefühl gegründet seyn kann, noch auch selbst dann, wenn sie dieſs wäre, aufhören würde, etwas vom Gefühle, wodurch sie zur Anerkenntniſs gebracht worden wäre, Verschiedenes und Unterscheidbares zu seyn. Und wenn es dann allerdings von geschichtlichem Interesse seyn würde, die Wurzeln, welche die religiöse Erkenntniſs in dem Gefühle hat, und die Bestimmtheit, welche sie aus der Eigenheit des Gefühles an sich genommen, wahrzunehmen und selbst wissenschaftlich zu erkennen: so bleibt doch dieſs für die sachliche Wahrheit der Lehre, die rein intellectuell im eignen Lichte des Inhalts sich anzeigen muſs, ganz gleichgültig, aüſserlich und unbestimmend; der Glaubenslehrer müſste daher davon absehen, und könnte auch den inneren Ausbau der gesellschaftlich geltenden Glaubenslehre nicht nach dem Momente des Gefühles, und der gesellschaftlichen Aüſserung desselben durch

Bewegung, sondern nach der reinen, eignen, ewigen Ordnung und Folge der religiösen Wahrheit, anordnen und vollführen. —
1007 Aber es scheint vielmehr eine Vereinigung auf diesem Wege der bloſsen Aüſserung der Gefühle durch Bewegung ohne religiöse vom Gefühl unabhangige Lehre, und ohne das religiöse Wort, welches den geistigen Grund auch jeder das Gefühl darstellenden Bewegung offenbart, unmöglich. Gesteht doch der Verfasser selbst zu, daſs solche Aüſserung Andere erst anziehe in dem Maſse, als sie ihnen vernehmlich sey, und erst dadurch als Aüſserung des Inneren erfaſst werde. Es ist ihnen aber diese Aüſserung nur in dem Maſse vernehmlich, als der intellectuale, geistige Grund jener Gefühle, die in Bewegung sich aüſsern in dem sich Aüſsernden sowohl als in dem Auffassenden schon gegenwärtig und wirksam ist*); und insonderheit in dem Maſse als sich die Religiösen ihr ganzes Innere, und jene intellectuelle Grundlage ihrer Religiosität durch Sprache bereits mitgetheilt haben, und mittheilen können.

„Diese Aeuſserung des Gefühls", setzt der Verfasser hinzu, „erregt zwar in andern zunächst nur die Vorstellung von dem „Gemüthszustand des Aeuſsernden; aber an diese grenzt die in„nere lebendige Nachbildung, und je mehr nun der Vernehmende „fähig ist, theils im Allgemeinen, theils vermöge einer nähern „Verwandtschaft mit der Art, wie sich der Zustand in dem sich „Aeuſsernden gestaltet, in den Zustand selbst überzugehen, und „je lebendiger und vernehmlicher die Aeuſserung ist, um desto „leichter wird vermittelst jener Nachbildung der Zustand selbst „hervorgebracht, welches eben die mittheilende Kraft der Aeus„serung ist." Die Aüſserung des Gefühles veranlaſst aber nur unter den von uns angeführten Voraussetzungen die Vorstellung vom Gemüthszustande des Aüſsernden, und auch dann noch kann man sich, wenn nicht das begründende und deutende Wort hinzukommt, hierin gar sehr und gar leicht irren. Noch miſslicher

*) Aüſsere Geberdungen, Minen, Bewegungen lassen sich taüschend nachmachen; auch von Andern gedachte Reden und Worte können ohne eignen Gedanken nachgesprochen und mitgetheilt werden. Wie wenig insonderheit mit aüſserlichen, leider oft vorzugweise für fromm gehaltenen, und fromm benannten Geberdungen, Gebraüchen und sinnbildlichen Handlungen geleistet wird, können schon Beispiele, wie das in der letztvorigen Note angeführte, zeigen; — es wird aber täglich durch die Erfahrung christlicher und nichtchristlicher Religionsgesellschaften nur zu sehr bestätiget; indem leider Viele auch durch die ihnen unerklärten, und unfaſslichen Worte und Formeln, und durch das anscheinend gefühlvolle aber nachgeäffte Aussprechen und Hersagen derselben, nicht viel weiter kommen, als jener Taubstumme während seiner Taubheit gekommen war, obschon sie im Kreise des bloſs thierlich-menschlichen Lebens nicht unverständig, noch blödsinnig sind, sondern wohl gar zu den Klügsten und Listigsten gehören.

aber sieht es um die innere Nachbildung, nicht der Bewegung,
sondern des innern Gemüthzustandes aus, die in eben dem Grade
schwierig, als die Nachbildung der „aüſsern Bewegung“ gar leicht
und dabei, um den Nachbildenden selbst in eine wesenlich from-
me Stimmung und Zustand zu versetzen, gar wenig behülflich
ist. Sollen alle dergleichen Aüſserungen die vom Verfasser daher
erwartete und behauptete Wirkung haben, so müssen die Men-
schen sich schon in einer innigen Religionsvereinigung befinden,
und sich wechselseits Geist und Gemüth durch die vernünftige
Rede mittelst der Bestimmtheit des Gedankens aufgeschlossen ha-
ben, so daſs sie wissen, daſs die bestimmten Bewegungen, Ge- 1008
berden, Gebraüche und bildlichen Handlungen, eben als Aüſser-
ungen des gesammten religiösen Lebens auf bestimmte, schon
wechselseits bekannte und selbsterfahrene innere Zustände des
Erkennens, Empfindens, Wollens und Thuns sich beziehen, als
wodurch die unvermeidliche Unbestimmtheit und theilweise Un-
angemessenheit aller jener Aüſserungen erst ergänzt und aufgeho-
ben werden kann.*) Menschen also, die wechselseits jene Aüs-
serungen sich mittheilen, und sie in sich aufnehmen, müssen da-
her schon auf dem Gebiete der Religion und des religiösen Le-
bens weit inniger und bestimmter vereint seyn, als eine bloſse
Anziehung und Vereinigung durch Aüſserungen des Gefühls in
Bewegung es jemals ist; und des Verfassers vermeinter Anfang
einer geselligen Religionsvereinigung setzt schon die angeblich
damit und dadurch anzufangende und zu erklärende Vereinigung
als nach den erstwesenlichen Momenten der Religion und des
religiösen Lebens geschlossen, gelungen und weitergediehen, und
in geordnetem Leben bestehend voraus. Wenn daher schlüſslich
gesagt wird: „Daſs nun auf diese Weise von dem Einzelnen aus
„eine Gemeinschaft der Frömmigkeit überhaupt möglich ist, leuch-
„tet ein; und ein noch mehreres ist uns hier nicht nöthig“; so
leuchtet eigentlich nur ein, daſs, wenn anders ein gesellschaft-
licher Religionsverein auf seinen anderen wahren Grundlagen be-

*) Die Liturgie der katholischen Kirche z. B. ist auch hinsichts der Gebraüche und der sinnbildlichen Handlungen das vergleichweis vollendetste geschichtliche religiöse Kunstwerk, und Wer den geistigen Sinn der heiligen Handlungen derselben, welcher bis zu bedeutenden Bewegungen des Hauptes und der Hände, und zu sinnvollen Stellungen ein bestimmter ist, aus der Lehre und der Geschichte dieser Kirche versteht, wird davon gerührt und ergriffen werden. (Man sehe unterandern die Vorabhandlungen zum *Missale Romanum* unter den Aufschriften: *Rubricae generales Missalis; Ritus servandus in celebratione Missae; de Defectibus in Celebratione Missarum occurrentibus).* Diejenigen hingegen, welchen dieser geistige Aufschluſs fehlt, finden sowohl das Ganze als die geistvollsten, bedeutsamsten und schönsten Theile derselben gleichgültig, leer, oder gar — lächerlich.

reits belebt ist und bestehet, dann allerdings auch ein wechselseitiges Anziehen und eine Vereinigung durch Mittheilung der Aüfserung des religiösen Gefühles in Bewegung möglich seye und bleibe. Dafs aber damit die Vereinigung nicht beginnen könne, glauben wir sattsam gezeigt zu haben.

3) Zunächst bemerkt der Verfasser. „Zugleich ist hier der „Ort, uns über die Art, wie der Ausdruk Religion in verschie-„denem Sinne gebraucht zu werden pflegt, aus unserm Stand-„punkt zu verständigen, wiewohl wir selbst uns desselben ent-„halten (s. §. 6. Anm.)." Der Verfasser läfst sich aber auch hier weniger darauf ein, zu bestimmen, was man der Idee nach unter Religion verstehe, sondern hält sich bei dem, schon durch die genaueren Denker in Abnahme gebrachten Sprachgebrauche auf, wonach man von mehren Religionen redet, statt von mehren Arten und Stufen der geschichtlichen Darlebung und Erscheinung der Einen Religion, oder von verschiedenen Religionsbekennt-
1009 nissen und Religionsvereinen zu reden. Es leuchtet ein, dafs von der oder jener Religion, und von mehren Religionen zu reden, eben so sinnlos ist, als, was freilich Viele thun, von dem oder jenem Gotte, oder von Göttern. — „Denn", so erklärt sich hierüber der Verfasser, „zunächst, wenn man von der und jener „Religion redet, geschieht dies immer in Beziehung auf diese „oder jene Kirche, und man versteht darunter im allgemeinen „das Ganze der einer solchen Gemeinschaft zu Grunde liegenden „als gleich in ihren Mitgliedern anerkannten frommen Gemüths-„zustände seinem Inhalte nach." Vielmehr aber versteht man dann gewöhnlich nicht allein oder zuerst Gemüthszustände der Mitglieder dieser Religionsvereine, sondern aufser selbigen sachlich auch die bleibende Grundlage, welche diese Gemüthszustände bedingen und bestimmen, vornehmlich aber die Lehre, die Gebraüche, die sinnbildlichen Darstellungen, und überhaupt die nach dem Gesetze bestehende gesellschaftliche Werkthätigkeit. — „Die einen verschiedenen Grad zulassende Erregbarkeit des Ein-„zelnen durch die Gemeinschaft und seine Wirksamkeit auf die „Gemeinschaft wird dann bezeichnet durch den Ausdruk seine „Religiosität." In dieser beschränkten Beziehung zu dem Religionsvereine versteht man aber ebenfalls unter der Religiosität des Einselnen nicht blofs Das, was der Verfasser sagt, sondern überhaupt, dafs die ganze allgemeine, gesellschaftliche Bestimmtheit der Religion auch die seinige seye, dafs er als ganzer Mensch, mit Geist und Gemüth und Leben an selbiger theilnehme. In weiterer Bedeutung versteht man aber unter der Religiosität eines Menschen, dem gewöhnlichen Sprachgebrauche zufolge zugleich das Innerste und Eigenste der Religion desselben

in Geist, Gemüth und Leben, wovon sein Antheil an der gesell-
schaftlichen Religion und insbesondere seine Erregbarkeit durch
die Gemeinschaft und seine Wirksamkeit auf diese nur ein unter-
geordneter, aüſserlich bezuglicher Theil ist. Man kann daher
sagen, daſs unter der Religiosität eines Menschen verstanden
werde die Religion selbst, sofern sich der Mensch sie aneignet,
in sich auf individuelle Weise herstellt oder wirklich macht; im
engern Sinne aber versteht man darunter die religiöse Gesinnung
und das derselben gemäſse Leben.

„Redet man aber“, sagt der Verfasser ferner, „ebenso wie
„von christlicher und muhamedanischer, auch von natürlicher
„Religion, so verdirbt man den Sprachgebrauch wieder: denn es
„giebt nichts, was man als natürliche Religion aufzeigen kann,
„wie man etwas irgendwo und wie vorhandnes aufzeigt als die
„christliche Religion.“ In der That auf gar leichte Weise meint
der Verfasser die wohlbegründete und wesenliche Rede von *na-
türlicher Religion* als einen verderbten Sprachgebrauch abzuferti-
gen. Daſs irgend etwas auf Erden überall noch nicht als wirk-
lich aufgezeigt werden kann, ist überall kein Erweis, daſs ein
solches nicht im Reiche Gottes überall da und dann wirklich sey
und werde, wo die Menschheit dazu reif geworden, wenn es nur
in der ewigen Idee der Menschheit mitenthalten ist. Es ist be- 1010
kannt genug, daſs unter der natürlichen Religion, die Religion
selbst verstanden wird, sofern sie von dem Menschen als ewige
Wahrheit erkannt und anerkannt wird, ohne daſs er die Religion
als etwas [*was*] durch eine geschichtlich bestehende Einrichtung ihm
von auſsen anderswoher, als von oben durch Gottes ewige, in-
nere Verursachung angetragen und angebildet werde, und ohne
daſs er für die Annahme der religiösen ewigen Wahrheit eine
zeitliche Autorität anerkennete. Hierauf beruht der Unterschied
natürlicher und positiver Religion im gewöhnlichen Sinne; womit
freilich nicht gesagt seyn soll, daſs die natürliche Religion die
positive ausschlieſse, oder umgekehrt, noch auch daſs die posi-
tive Religion unnatürlich [*seye*]. Besser würde allerdings gesagt wer-
den, die ewigwesenliche und die geschichtliche Religion; wo
dann sogleich aus den Worten zu verstehen wäre, daſs die Re-
ligion selbst beides, die ewigwesenliche und die geschichtliche,
seye. Indeſs kann es nicht schlechterdings für einen Sprach-
verderb gelten, wenn man Das, was der menschlichen Natur ver-
möge Gottes ewiger Verursachung als unveraüſserlich zu eigen
gegeben ist, natürlich nennt. Eher möchte man es widernatür-
lich nennen, wenn ewige Wahrheit durch Wahrnehmung zeitlicher
Begebenheiten erkannt und erwiesen werden sollte. Die ewig-
wesenliche Religion, welche als ewige Wahrheit im Lichte der

unbedingten Gotteserkenntnifs erkannt wird, enthält in ihrer wissenschaftlichen Entwickelung auch davon die ewige Erkenntnifs in sich, dafs Gott in dem Einen Leben, also auch in der Geschichte Sich selbst offenbart, und durch eine individuelle Ordnung des Heils auch alle endliche Vernunftwesen zur Religion erzieht; sie begründet also die allgemeine, ewige Anerkennung der Religion auch als eines geschichtlich Individuellen, oder Positiven, oder besser Geschichtlich-Positiven, und begründet zugleich in dem religiösen Geist und Gemüthe die Möglichkeit, Gottes individuelle Offenbarung auch an diese Menschheit zu verstehen und anzuerkennen. (Man vergleiche 37, 560, 561, 614, 726, 1011.) Um aber etwas aufzuzeigen, was wirklich in der zeitlichen Erscheinung der Religion, als natürliche Religion im Gegensatze mit der positiven Religion, und sogar mit fehlerhafter Ausschliefsung derselben, zu gelten die Befugnifs hätte, würde es schon hinlänglich seyn, einselne Menschen nachzuweisen, welche die natürliche Religion bekannten und ihr treu zu leben bestrebt waren, ohne einem positiven Religionsbegriffe anzuhangen; — deren unter den gebildeten Völkern nicht Wenige gefunden werden. — Aber auch schon gesellschaftliche Vereinigungen so überzeugter Menschen hat die Geschichte und die Gegenwart aufzuweisen, obgleich die meisten sich wieder aufgelöst haben, oder nur kleine kaum geduldete, meist verfolgte, Gesellschaften sind. —

Der Verfasser sagt weiter: „Insofern man nun gar von Re„ligion überhaupt redet, versteht man darunter gewöhnlich zwar „die ganze Richtung des menschlichen Gemüthes auf die Fröm„migkeit, aber immer mit ihren Aeufserungen und also dem An-
1011 „streben der Gemeinschaftlichkeit zusammen gedacht, nur dafs „man dabei den Unterschied zwischen begrenzter und fliefsender „Gemeinschaft aufser Acht läfst." Es scheint, dafs der Verfasser hierbei blofs den abstracten Gemeinbegriff *(conceptus per notas communes)*, nicht aber die Idee der Religion, geschweige den ganzen substantiellen Begriff, — den Wesenbegriff, der Religion im Sinne hat. Diefs scheint in dem „überhaupt" angedeutet zu seyn, und in dem was davon ausgesagt wird. Denken wir aber unter der Religion überhaupt auch nur das, was allen verschiedenen Gestaltungen der Religion unter den Menschen wirklich gemeinsam ist, also blofs den geschichtlichen oder erfahrungmäfsigen Allgemeinbegriff der Religion, so enthält derselbe nicht nur die ganze Richtung des Gemüthes auf die Frömmigkeit, sondern vielmehr die ganze Frömmigkeit selbst nach ihrer in aller individuellen geschichtlichen Erscheinung gemeinsamen Wesenheit, die Richtung auf die Frömmigkeit mit eingeschlossen; aber nicht

einmal die Frömmigkeit allein, sondern das ganze Verhältnifs des einselnen und des gesellschaftlich vereinten Menschen zu Gott, nicht nur vonseiten des Menschen zu Gott, als wovon die Frömmigkeit nur ein Theil, sondern auch vonseiten Gottes zum Menschen, endlich auch die wechselseitige Vereinheit dieser beiden Verhältnisse, Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott. Dafs in diesem geschichtlichen Allgemeinbegriffe der Religion auch das Streben nach gesellschaftlicher Vereinigung und Aüfserung mitenthalten wird, ist offenbar, aber auch, dafs dadurch dieser Begriff weder unbestimmt noch unbrauchbar wird, indem vielmehr auch dieses eines seiner constitutiven Merkmale ist. Und keinesweges braucht man in diesem Allgemeinbegriffe der Religion überhaupt, den Unterschied zwischen begrenzter und fliefsender Gemeinschaft aufser Acht zu lassen; denn sofern von Religion überhaupt die Rede ist, macht freilich auch nur die Gemeinschaft überhaupt, eines seiner inneren Merkmale aus; aber der Unterschied der hier sogenannten begrenzten und fliefsenden Gemeinschaft findet sich dann auch noch, wenn dieser Allgemeinbegriff der Religion überhaupt in seine untergeordneten Begriffe weiterbestimmt wird; und defshalb ist ein Unterschied nicht ausser Acht gelassen, dafs dessen in dem Allgemeineren, als solchem noch nicht gedacht wird. — Allein ferner selbst der blofs geschichtliche Begriff ist nicht ein blofser Allgemeinbegriff, der blofs das Gemeinsame enthielte, sondern er ist vielmehr ursprünglich der Gedanke des ganzen Allgemein-Wesenlichen*) seines
Gegenstandes; und eben diefs gilt auch von dem Geschichtbegriff 1012
der Religion, wovon der blofse geschichtliche Allgemeinbegriff, das ist der Geschichtbegriff des in der Verschiedenheit der Erfahrung Gemeinsamen nur ein Theil und Moment ist.

Aber von dem *Geschichtbegriff* der Religion ist ferner wesenlich verschieden der *Urbegriff*, oder besser *der ewige Begriff* oder *die Idee* der Religion, worin die Religion nach ihrer ewigen Wesenheit als ewige, in ihrer Art unbedingte und unendliche Aufgabe für das Eine Leben in der Einen Gegenwart der unendlichen Zeit, und darin auch für das Leben der endlichen Geister und der Menschen gedacht wird; als die Aufgabe einer Wesenheit, die in der unendlichen Zeit in Gott und durch Gott, auch in

*) Freilich wird gemeinhin in den Lehrbüchern der formalen Logik die Allgemeinheit nicht richtig erfafst, und darunter meist nur das Gemeinsame, ja nicht einmal das Allem, sondern nur das einer unbestimmten Vielheit Gemeinsame verstanden. Aber diese Beschränktheit und Verwirrung des Sprachgebrauches ist abzustellen, und der Gedanke der Allgemeinheit durch tiefere dialektische Forschung zu ergründen. (Vergleiche Abrifs des Systemes der Logik, S. 91 f. und S. 94 § 118).

dem Einen Weltall, in Mitwirkung der der Freiheit Gottes untergeordneten Freiheit aller endlichen Vernunftwesen wirklich werden *soll*, und in jedem Zeitmomente auf ureigenthümliche einsige Weise wirklich *wird.* Dem geschichtlichen Allgemeinbegriffe und dem ganzen geschichtlichen Begriffe liegt die Kenntnifs des Individuellen des Lebens, als geschichtliches Bild zum Grunde; aber der Urbegriff oder die Idee der Religion wird durch die nach ihr schaffende freie Einbildungskraft im Heiligthume des Geistes, als Theil seiner inneren Welt und seines inneren Lebens dargebildet im Ideale oder Urbilde, als dessen gegebenes Gegenbild sodann jenes Geschichtbild, das dem Geschichtbegriffe zum Grunde liegt, erscheint. Werden nun Idee und Geschichtbegriff, Ideal und Geschichtbild aufeinander bezogen, so entspringt hieraus das richtige Verständnifs, die Würdigung, und gesammte Beurtheilung des geschichtlich Gegebenen, sowie dann auch der für jeden Moment der sich stetig weiterbildenden Gegenwart, der Musterbegriff und das Musterbild gefunden werden, worin erkannt wird, was soeben gewollt, erstrebt und erwirket werden *soll* und *kann*, um in der zeitlichen Wirklichkeit die Idee wesenhaft auszugestalten und auf ureigenthümliche, einsige Weise darzuleben. Die Idee der Religion wird als ewige Wahrheit in reiner Vernunft, als von Gott dem endlichen Geiste auf ewige Weise geoffenbart erkannt (vergl. 450, 1013 N.), als umfassend das Eine Leben Gottes und in dem Leben Gottes und durch es auch das Leben des Weltall, des Geisterreiches, der Natur, und der Einen Menschheit. Mithin ordnet sich auch das individuelle Leben auf Erden eben dieser Idee unter, sofern selbige auch in ihm auf eigenthümliche endliche Weise dargestellt wird; und alle Erschei-
1013 nungen des religiösen Lebens auf Erden, auch das Christenthum, sind nur in der Idee der Religion wissenschaftlich zu verstehen, zu würdigen, und der Idee gemäfs, nach ihrem Musterbegriffe und Musterbilde, reiner, höher, und lebenreicher auszubilden.

Doch die Idee der Religion in dem zuvor genau bestimmten Sinne des Urbegriffes im Gegensatze des Geschichtbegriffes ist noch nicht die höchste, ganze und selbe Vernunfterkenntnifs der Religion. Denn die Idee ist die Erkenntnifs der Religion nach deren ewiger, nothwendiger, allgemeiner Wesenheit, welche als unendliche, unbedingte Vernunftforderung dem Leben vorsteht; aber die Eine, selbe, ganze Erkenntnifs der Religion ist die Erkenntnifs ihrer Einen, selben, ganzen Wesenheit, welche auch die Erkenntnifs ihrer Idee und ihres Ideales, ihrer geschichtlichen Wirklichkeit nach Geschichtbild und Geschichtbegriff, sowie die Erkenntnifs ihres Musterbegriffes und Musterbildes für jeden Moment der Gegenwart in und unter sich begreift; welche mithin

als ganze Erkenntniſs ebenso über der ewigen Idee, als über der zeitlichen Geschicht-Erkenntniſs ist, vielmehr eben dadurch, daſs und sofern die ganze Erkenntniſs der Religion auch über diesen beiden ist, auch der intellectuale Grund davon ist, beide aufeinander zu beziehen und beide unter sich wesenlich zu vereinigen, damit die Religion auch auf dem endlichen Gebiete dieses Erdenlebens, mit Gottes Hülfe, auch in endlicher, freier, besonnener Mitwirkung der Menschheit, in steigender Ausbildung verwirklichet werde.*) Diese ganze, selbe, Eine, ungetheilte, zugleich allgemeine und allbefassende (generale, universale, und totale) Erkenntniſs der Religion ist die eigenlich wissenschaftliche, welche auch allein des Namens der philosophischen vollkommen würdig ist. In dieser wird dann auch die Darstellung der Religion in dem Einen Leben Gottes in der unendlichen Zeit, als Eine, selbe, ganze, ungetheilte innere Thathandlung Gottes selbst erkannt, die gesammte Erscheinung aber der Religion in dem Leben der Menschheit dieser Erde als ein innerer, vollendet endlicher, eigengebildeter und in seiner Eigenwesenheit einsiger Theil dieser Einen unendlichen Thathandlung Gottes, als ein Blatt gleichsam an diesem unendlichen Lebensbaume. Diese wesenliche, echtwissenschaftliche Erkenntniſs der Religion schlieſst also auch in jedem religiösen Menschen, der zu ihr gelangt ist und sie als Gliedbau (als Organismus und Totalität) in sich ausbildet, die Anerkenntniſs seiner individuellen Religion als einselnen und gesellschaftlichen Menschen, und seines individuellen Wissens und Glaubens an Gottes individuelle Offenbarung an die Menschheit 1014
dieser Erde, und an Gottes individuelle Heilsordnung für diese Menschheit, das ist, seiner positiven geoffenbarten Religion in und unter sich; diese steht seiner ewigen, seiner urwesenlichen und seiner unbedingten Religion nicht wie ein Aüſseres, Verneiniges entgegen, sondern ist in letzterer nebst der urwesenlichen und ewigen Religion, als wesenlicher Gliedtheil gefordert und enthalten, und mit selbiger im Unbedingten einstimmig und vereint.

Nur in diesem Einen organischen Ganzen der Religionswissenschaft halten wir es für möglich, auch die geschichtliche Ent-

*) Es gilt für den vorliegenden Zweck gleich, wie man die Eine, selbe, ganze, ungetheilte Erkenntniſs der Religion nennen wolle, — ob den *Begriff* schlechthin, oder die *Idee* schlechthin (also in höherem Sinne, als oben das Wort: Idee, gebraucht wurde), oder *die absolute Erkenntniſs*, oder, wie ich, aus Gründen, die anderswo erklärt worden sind (s. Grundriſs des Syst. der Logik, S. 59 ff. § 73, und des Systemes der Wissenschaft, S. 27 f.) vorschlage: die *Wesenschauung der Religion*. Hier galt es nur, diese Erkenntniſs selbst, nach ihrer Wesenheit, abgesehen vom Wortgebrauche, erkenntlich zu machen.

faltung der Religion auf Erden als ganze, und dann auch des Christenthumes insbesondere zu verstehen und zu würdigen. — Wenn daher entgegnet werden sollte, der Verfasser enthalte sich solcher Betrachtungen und Bestimmnisse für seine christliche Dogmatik mit Absicht, weil er solches für seinen Zweck nicht als nöthig erachte, obschon er als Philosoph mit uns in Vielem übereinstimmen möge, so ist uns das Erste wohl bekannt, und des Letzteren, wenn es so seyn sollte, würden wir uns innig erfreuen. — Aber eben diese Meinung, als seye philosophisch ergründende Tiefe für seinen Zweck nicht nöthig, oder wohl gar hinderlich und bedenklich, — die Annahme, als könne eine christliche Dogmatik, die in irgend einer Hinsicht Anspruch auf Wissenschaftlichkeit mache, ohne die Grundlage der Philosophie und aufserhalb und ohne die Religionsphilosophie zustande gebracht werden, diefs ist es zunächst, welches als ungegründet und als unmöglich zu erweisen wir hier zunächst beabsichtigen. Auch würde der Verfasser nach unserer, sich der Sachgründe bewufsten Ueberzeugung, über viele in diesem seinem Werke abgehandelte Gegenstände, insonderheit aber über die Anlage und Methode desselben, zu ganz anderen Entscheidungen gelangt seyn, wenn er alles im Lichte der unbedingten und der ewigwesenlichen wissenschaftlichen Erkenntnifs der Religion betrachtet hätte. Uebrigens kommt es uns bei diesem heiligen Gegenstande nicht zuerst darauf an, ob wir mit dem Verfasser übereinstimmen oder nicht, sondern darauf, ob wir Wahrheit reden, und darauf zuförderst ersuchen wir den Leser, abgesehen von dem Verfasser, von uns, und von ihm selbst, hinzusehen.

„Und ebenso", lesen wir zunächst, „wird dann der Ausdruk
„Religiosität von der frommen Erregbarkeit und mittheilenden
„Kraft des einzelnen überhaupt gebraucht. Aber weder diese
„beiden Ausdrüke werden im Gebrauch gehörig geschieden, noch
„kann man den Unterschied zwischen Religion überhaupt und
1015 „natürlicher Religion irgend fest halten." Dafs die Ausdrücke:
Religion und Religiosität, zuweilen ununterschieden gebraucht
werden, liegt in der Sache, indem die Religion selbst, auch im ganzen und allgemeinsten Sinne genommen, und sachlich oder objectiv betrachtet, eine Eigenschaft Gottes selbst und aller endlichen Vernunftwesen, also allemal *subjectiv*, also insofern allemal auch Religiosität ist. Was aber den Unterschied zwischen Religion überhaupt und natürlicher Religion betrifft, so ist dieser dem oben Erklärten gemäfs leicht in völliger Bestimmtheit zu fassen. Denn *Religion überhaupt* soll entweder blofs den *Allgemeinbegriff*, oder auch wohl *die Idee der Religion* bezeichnen; unter der *natürlichen Religion* aber wird die Religion als Eigen-

schaft endlicher Vernunftwesen verstanden, welche sie als Vernunftwesen auf ewige Weise als in Gottes ewiger Verursachung stehend, also der Anlage nach, haben, und mit endlicher Freiheit entfalten, im Erstwesenlichen unabhangig von aüſseren geschichtlichen auf individuelle Begebenheiten gegründeten Erkenntnissen und gesellschaftlichen Satzungen, doch ohne deſshalb die geschichtliche Religion und Religiosität auszuschlieſsen. Vielmehr, obschon eben die Unabhangigkeit der sogenannten natürlichen Religion von allem Geschichtlichen darin gegründet ist und besteht, daſs die ewige Wahrheit geschichtlich bewiesen zu werden weder bedarf noch fähig ist, so lehrt die natürliche Religion doch auch *diese* ewige Wahrheit, daſs Gott Sich im Individuellen des Lebens individuell offenbaret und mit allen endlichen Vernunftwesen im Leben wesenlich vereint ist; und so befähiget gerade die natürliche Religion den Menschen, Gott und das Göttliche, und Gottes Vereinleben mit dem Menschen und der Menschheit in der Geschichte anzuerkennen, das ist auch die geschichlich positive Religion anzuerkennen, sich anzueignen, und in ihr zu leben.

Zunächst bemerkt der Verfasser noch (S. 52), daſs auch der Sprachgebrauch, wonach subjective und objective Religion unterschieden werden, unbequem seye. Er bestimmt aber den Sinn dieser Wörter nicht auf die in allgemeinerem Gebrauche stehende Weise. Er sagt: „Sofern nun die Beschaffenheit der frommen „Gemüthszustände des einzelnen nicht ganz aufgeht in dem für „die Gemeinschaft als gleich anerkannten, pflegt man diesen Un„terschied so zu bezeichnen, daſs man das rein persönliche sei„nem Inhalte nach betrachtet die subjective Religion nennt, das „gemeinsame aber die objective. Wie diese Ausdrüke aber ebenso „gebraucht werden können in Bezug auf das ähnliche Verhältniſs „engerer und weiterer Gemeinschaften, wenn jene diesen unter„geordnet sind, und man am Ende jeder Kirche in diesem Sinne „eine subjective Religion zuschreiben könne im Vergleich mit „der denkbaren, wenn auch nicht darstellbaren Gemeinschaft des „ganzen menschlichen Geschlechts, und wie unbequem daher „auch dieser Sprachgebrauch sei, leuchtet ein; sowie auch, daſs 1016
„er von den meisten nie recht bestimmt ist aufgefaſst worden.“ Man nennt aber vielmehr im engeren Sinne die Religion objectiv, sofern sie eine ewige, unänderliche, von der zeitlichen Persönlichkeit jeden Subjectes, dessen Eigenschaft sie zumtheil und in individueller Gestaltung gleichwohl ist, unabhangige Wesenheit ist; im weiteren Sinne aber, sofern die Religion selbst, auch die individuell persönliche Gestaltung derselben mit eingeschlossen an sich und in sich ist, und betrachtet wird. Das schlieſst nicht aus, daſs dieselbe Eine ganze *objective* Religion, als Eigen-

schaft Gottes und der endlichen Vernunftwesen, zugleich auch ganz subjectiv ist, wenn unter einem Subjecte ein Vernunftwesen gedacht wird. Freilich ist jedem Menschen die Religion anderer Menschen, Einselner sowohl, als auch gesellschaftlich Vereinter als ein für ihn Aüfseres sachlich oder objectiv, und insofern mag er sich die subjective Religion Anderer der Religion Seiner selbst als *seinem* Subjectiven entgegensetzen. Aber Diefs geschieht nicht weniger hinsichts Dessen, worin die Religion Anderer mit der seinigen übereinstimmt, als hinsichts Jenes, worin selbige von einander verschieden sind oder abweichen. Auch hindert Diefs nicht, dafs der Einselne die für *ihn* objective Religion Anderer, als ein eben für diese Anderen Subjectives anerkenne; insbesondere auch nicht, dafs er die gesellschaftliche Religion höherer gesellschaftlicher Vereine, höherer Personen in der Menschheit, Sich selbst als ein Objectives entgegensetze, und es zugleich für diese höheren Vereine oder Personen als ein Subjectives anerkenne.

Der Verfasser berührt hier im Vorübergehn die Idee der Religion des ganzen menschlichen Geschlechts, und streut die Behauptung ein, dafs eine religiöse Gemeinschaft des ganzen menschlichen Geschlechts nicht darstellbar seye. Woher weifs er Das? — Wir dagegen hoffen zu Gott, und untergeordneterweise auch zu dieser Menschheit, dafs auch sie in höherer Reife des Lebens zu Einheit der Religion, in wahrhafter höherer Persönlichkeit, wie Ein höchster Mensch auf Erden gelangen werde; und wir haben diesen Gedanken nebst seinen Gründen an andern
1017 Orten*) dargelegt. — Auch die christliche Kirche bewahrt diese Hoffnung, und arbeitet für dieses hohe Ziel, bestimmten göttlichen Verheifsungen vertrauend. — Auch ist nicht zu sehen, wefshalb der Verfasser bei der Menschheit dieser Erde stehen bleibt, und nicht zu der ganzen Menschheit im Weltall, zu dem ganzen Vernunftreiche aller endlichen Geister, und zu Gott selbst als dem unendlichen, unbedingten, persönlichen Vernunftwesen sich erhebend, die Religion als ein Inneres Subjectives Gottes, und aller Vernunftwesen in Gott bestimmet und anerkennt.

„Endlich", bemerkt der Verfasser zum Schlufs, „wie allerdings in den frommen Erregungen selbst wiewol zusammen „gehörig doch unterschieden werden kann die innere Bestimmtheit des Selbstbewufstseins selbst von der Aeufserung dessel„ben: so pflegt man die Gliederung der mittheilenden und fort-

*) Man sehe die zuvor in den Anmerknngen zu 710 und 913 angezeigten Abhandlungen und Stellen; besonders die Abhandlung im Tagblatte des Menschheitlebens No. 50 — 52, S. 199 ff., die überschrieben ist: *Eine Gottinnigkeit und Ein Gottinnigkeitbund auf Erden.*

„pflanzenden Aeuſserungen der Frömmigkeit in einer Gemeinschaft
„die *äuſsere Religion* zu nennen, den Gesammtinhalt aber aller
„frommen Erregungen in den Einzelnen nennt man dann die
„*innere Religion.* Auch hiebei aber fehlt es an Genauigkeit des
„Ausdruks, denn keines von beiden existirt als Religion für sich
„allein, und wird es daher immer besser sein, dieser ganzen
„Terminologie zu entrathen.“ Was hier der Verfasser *aüſsere*
Religion nennt, ist vielmehr bloſs die sich *aüſsernde*, nach auſsen
gebende, Religion; oder die Erweisung der Religion, die ur-
sprünglich ein Inneres ist, nach auſsen hin; welche Bestimmniſs
mithin von der Religion aller endlichen Vernunftwesen gilt. —
Hiebei nun darf nicht aus der Acht gelassen werden, daſs diese
Aüſserungen nicht durch ihren Thatbestand, das ist nicht als
aüſsere Bewegungen, Geberdungen, Worte und aüſsere Handlun-
gen, die sämmtlich auch ohne Religion nachgeahmt und nach-
gemacht werden können, religiös sind, sondern dadurch, daſs
diese aüſseren Erscheinungen selbst aus der Religion hervor-
gehen, daſs sie in und durch Religion gegeben, — selbst an der
Religion, und in und durch die Religion sind, daſs sie also hin-
sichts der Religion selbst ein Inneres, nicht aber ein Aüſseres
sind. Daher ist es zwar wahr, daſs die innere Religion eines
Jeden nicht ohne Aüſserung derselben ist, und ebenso diese Aüs- 1018
serungen, wenn sie religiös seyn sollen, nicht ohne die innere
Religion seyn können. Allein gerade ebendeſswegen verdienen
doch diese beiden Momente an sich, mithin auch durch ange-
meſsne Benennungen, unterschieden zu werden. — Vielmehr aber
beruht der Gegensatz, der gewöhnlich mit den Wörtern: Aüſse-
res und Inneres bezeichnet wird, in der allgemeinen Entgegen-
setzung des für ein endliches Vernunftwesen Aüſseren zu dessen
Innerem; mithin auch, auf die Religion angewandt, heiſst für
jede endliche Persönlichkeit irgend eines Vernunftwesens die Re-
ligion anderer Vernunftpersonen, sofern diese ihm selbwesenlich
entgegenstehen, die ihm *aüſsere* Religion. — Uebrigens ist die
Meinung unrichtig, als schlösse die Unterscheidung des Innen-
und Auſsen-Seyns die Behauptung in sich, daſs das Innere und
das Aüſsere ohne einander, jedes für sich allein seye. Denn
diese Bestimmniſs ist in dem reinen Gedanken des Innern und
des Aüſseren nicht mitenthalten, sondern müſste selbst erst von
auſsen daran und hinzugebracht werden. Daher kann auch diese
richtige Benennung zu solchem Irrthum nicht Anlaſs geben.

Der Verfasser bestimmt nun im nächstem Lehrsatze genauer, wodurch die Gemeinschaftlichkeit der frommen Erregungen überhaupt begrenzt seye.

13.

„Was die Gemeinschaftlichkeit der frommen Erregungen über- „haupt begrenzt, ist die Verschiedenheit theils in der Stärke der Er- „regung, theils in der Beschaffenheit derselben.“

Diesem Lehrsatze stellen wir, zur Vergleichung, folgende Behauptung entgegen:

Die Gesellschaftlichkeit der Religion erhält ihre begrenzte Bestimmtheit: durch die innere begrenzte Bestimmtheit der Religion jedes Mitgliedes; durch die begrenzten Mittel der Mittheilung; dadurch, dafs die Religion des Einselnen wie auch jeder Gesellschaft nur eine bestimmte Function des Lebens unter mehren, mithin selbst durch alle die übrigen Functionen des Lebens mitbedingt und mitbegrenzt ist. Und diese begrenzte Bestimmtheit der Gesellschaftlichkeit der Religion zeigt sich in dem einselnen und gesellschaftlichen Leben eines Jeden der Mitglieder selbst in Einsicht, Gefühl, Wollen, Thun und im Lebenswandel, dann aber auch in der gesellschaftlichen Lehre, im gesellschaftlichen Gefühle, in dem gesellschaftlichen Gebrauchthume, in dem gesellschaftlich gemeinsamen religiösen Wollen, Streben, Thun
1019 *und Lassen, und in der ganzen religiösen Werkthätigkeit; dann zugleich hinsichts der Ganzheit und Umfangheit in dem bestimmten Umfange der Gesellschaft, und in der Innigkeit und Stärke aller Momente des ganzen und gesammten gesellschaftlichen religiösen Lebens.*

Wir setzen hier Gesellschaftlichkeit statt der blofsen Gemeinschaftlichkeit; weil letztere auch schon stattfindet, wo ein blofses Aneinander und Miteinander obwaltet, Gesellschaftlichkeit aber, wo aufserdem, und zwar als das Erstwesenliche, ganze und zwar wechselseitige Wesenheit-Vereinheit, oder Durchdringung, und gemeinsame Werkthätigkeit des Lebens der so vereinten einselnen Personen, wie Einer höheren Person, ist und bestehet. Diese Unterscheidung findet auch noch in jedem allgemeinmenschlichen Vereine statt, wo die individuelle Persönlichkeit des Einselnen nicht das erstwesenliche Moment ist, also auch dann noch, wenn der Verein als die ganze Menschheit der Erde umfassend gedacht wird.

Der Verfasser sucht nun zuerst zu zeigen, wie die Stärke der Erregung die Gemeinschaftlichkeit derselben beschränke. —

„1. Die Stärke der Erregungen zeigt sich theils in dem Ver- „hältnifs, in welchem die so erfüllten Augenblike zu dem Ganzen „des Lebens stehen, und, was damit zusammenhängt, in der „Stärke und Schwäche des frommen Gefühls unter übrigens glei- „chen Umständen. Denken wir uns zwei Menschen, bei deren „einem sehr viele, dem anderen nur wenige fromme Erregungen „vorkommen, so werden sie auch miteinander nur in einer zer-

„streuten und sparsamen Gemeinschaft stehen können. Denn der „lezte ist gröſstentheils nicht im Stande die Aeuſserungen des „ersten nachzubilden, und den gleichen Zustand in sich hervor„zurufen. (S. §. 12. 2.) Und die schwächern Ansäze zu frommen „Erregungen, die in dem lezten vorkommen, sind in dem ersten „unvernehmlich, und erscheinen ihm als Null. Daher nicht nur „der erste in einer engern frommen Gemeinschaft stehen wird „mit einem, der eben so sehr erregbar ist als er, sondern auch „der leztere in einem genauern mit einem, der eben so wenig „erregbar ist als er.“ — Es finden sich hier zwei verschiedene Momente der Stärke der Erregung sogleich verbunden betrachtet: die Stärke und Schwäche des frommen Gefühls und das Verhältniſs, in welchem die so erfüllten Augenblicke zum Ganzen des Lebens stehn; und es wird vorausgesetzt, daſs die frommen Erregungen desto stärker sind, je länger anhaltend und je näher aneinander in der Zeit sie sind; welcher Satz in derselben Hinsicht auch umgekehrt gilt. Aber weder ist die Stärke der Erregung allein und direct durch die Zeitdauer und Zeitstetigkeit, noch die Zeitdauer und die Zeitstetigkeit der Erregung durch deren Stärke allein und direct bestimmt. Daher erschöpft die 1020
Gegenstellung zweier Menschen, deren Einer sehr viele und starke, der Andere sehr wenige und schwache fromme Erregungen hat, nicht den Bestand der Sache, und bildet keine vollständige Fallerschöpfung (Induction); indem ebenso auch stärkere und seltenere, sowie schwächere und haüfigere religiöse Erregungen vorkommen, auch die stärksten nicht allemal die dauerndsten, und die schwächsten nicht allemal die sind, die am leichtesten schwinden. Aber auch von dieser Unvollständigkeit der Fallerschöpfung abgesehen, so folgt auch aus der Annahme des Verfassers nicht ausschlieſslich, was er daher ableitet; denn die stärkeren und nach des Verfassers Annahme noch dazu haüfigeren, Erregungen des Einen, wenn sie sich aüſsern, werden umsomehr geeignet seyn, das noch schwächere, deſshalb aber nicht immer weniger erregbare Gefühl des Andern in Ansprache zu setzen, wie eine erklingende stärkere Saite die ruhende schwächere zum Anklange und Mitklange weckt; und zwar werden die Aüſserungen des Gefühles des Stärkeren für den Schwächeren weit erweckender seyn, als die schwächeren Aüſserungen eines gleichfalls Schwachen, und ebendaher wird der Schwächere von dem Stärkeren mehr angezogen werden, und geneigter seyn sich mit ihm, als mit einem Schwächeren, in religiöse Gemeinschaft und Gesellschaft zu verbinden. Auch ist es nicht allgemein wahr, daſs „die schwächeren Ansätze zu frommen Erregungen in dem „ersteren unvernehmlich sind, und ihm als Null erscheinen.“

Vielmehr zeigt die Erfahrung oft und in der Regel hievon gerade das Gegentheil. Denn der Religiöse auf höherer Stufe der religiösen Bildung und der Kraft und Innigkeit des Gemüthes, dessen Gemüth daher auch inniger, stärker und stetiger religiös gerührt und erweckt ist, und empfindet, hat ebendefshalb auch eine zartere Aufmerksamkeit und Empfänglichkeit, die ersten Keime und Ansätze des religiösen Lebens, und die feinsten und leisesten Anklänge des religiösen Gefühles in Anderen zu erkennen, und davon selbst religiös gerührt zu werden, sogar ohne dafs der Andere sich schon selbst seiner Religiosität, und der Theilnahme des Ersteren, bewufst ist. Er wird sich also in religiöser Innigkeit zu dem Schwächeren hingezogen fühlen, ja er wird es für seine religiöse Pflicht erkennen, seine religiöse Gemeinschaft zu suchen, dafs er dahin mitwirke, damit der Andere sich zu ihm herauf und somit in Religion höher ausbilde; und sobald der Schwächere, dem der Stärkere auf solche religiöse Weise sich genähert hat, dessen inne wird, wird er sich in Liebe
1021 und Achtung, in Gottes Kraft, zu ihm hingezogen fühlen, und mit Innigkeit und Treue Dem anhangen, der ihm ein Quell göttlichen Lebens ist. Zwar wird auch der Stärkere mit dem Stärkeren und der Schwächere mit dem Schwächeren sich zu religiösem Leben vereinen; aber der Verein der Stärkeren und der Schwächeren wird oftmals, und in gewisser Hinsicht allemal, inniger und fester seyn als beide Vereine der Gleichartigen. Diefs zeigt auch in allen wirklichen Religionsgesellschaften das Verhältnifs der Gemeindeglieder zu den Priestern oder Erwählten des Vereines, und in der christlichen Religionsgesellschaft insonderheit, wo das Verhältnifs von den Laien zu den Klerikern in wesenlichen Hinsichten inniger ist, als das der Kleriker unter sich und der Laien unter sich. Priester aber ist der religiöse Mensch, der das religiöse Leben Seiner selbst und Anderer, welches er, wie jeder Religiöse, als erstwesenliche Angelegenheit des Lebens anerkennt und ausbildet, als vorwaltenden innern und aüfsern Beruf des Lebens hat; daher in ihm, sowie das ganze religiöse Leben nach allen seinen Momenten, also auch Das, was unser Verfasser die frommen Erregungen nennt, stärker, inniger, stetiger, bleibender, das ganze Leben durchdringender und an Gutem fruchtbarer vorausgesetzt wird, als in Anderen, die nicht Priester sind.

„Theils besteht auch“, wie der Verfasser weiter sagt, „die „Stärke der Erregung in der Bestimmtheit, mit welcher das „fromme in jedem Gefühlsmoment von dem blos sinnlichen ge„schieden wird; denn das fromme ist als frommes desto schwä„cher, je weniger es sich vom blos sinnlichen unterscheidet.

„Offenbar aber wird die Aeufserung einer reineren Frömmigkeit „demjenigen unvernehmlich sein, dessen eigne noch mehr mit „dem sinnlichen verworren ist; und jener wiederum wird diese „nicht für fromm anerkennen, sondern leicht mit dem blos sinn- „lichen verwechseln. Je weiter also in dieser Hinsicht zwei „auseinander sind, um desto weniger findet unter ihnen Gemein- „schaft statt.“ Hierbei läfst der Verfasser ein von ihm selbst früher (991) erwähntes Moment des frommen Gefühles aufser Acht: dafs es nehmlich das sinnliche Gefühl durchdrungen und es in sich aufgenommen habe. Da nach dem Verfasser das eigenlich Fromme im Gefühl in dem sich überall gleichen und gegen alles Sinnliche gänzlich indifferenten Abhangigkeitgefühle von Gott besteht, und da das sinnliche Gefühl, nach dem Verfasser, dem religiösen Gefühl vornehmlich entgegengesetzt ist, so folgt freilich, dafs das religiöse Gefühl durch das Zusammenseyn mit dem Sinnlichen geschwächt werden müsse. Zuförderst sieht man aber dennoch nicht ein, wie jenes allgemeine religiöse Gefühl, worin sich der Fromme als überhaupt ein Theil der Welt (945) von Gott rein und ganz abhangig fühlen soll, mit dem sinnlichen Gefühle, welches nicht blofs überhaupt, sondern in unendlicher Bestimmtheit und Concretion ist und gefühlt wird, jemals verbinden könne; noch auch, wie beide jemals gar als ununterschiedene 1022
zusammenfallen können, da beiderlei Gefühle nach der Lehre des Verfassers so gänzlich gegenartig oder disparat sind. Sehen wir aber, von der Ansicht des Verfassers unabhangig, die Sache selbst, und den Hergang derselben im menschlichen Gemüthe an: so zeigt sich, dafs das Sinnliche und das Nichtsinnliche sich beide zu dem Religiösen auf gleiche Weise bejahig oder verneinig, oder in verschiedenen Hinsichten als beides zugleich, verhalten, jenachdem der Inhalt, beides des Sinnlichen und des Nichtsinnlichen, an sich selbst, der reinen Wesenheit nach, und dann auch seiner ihm alleineignen Wesenheit nach zu der Wesenheit Gottes, und zu dem individuellen Leben Gottes wie Bejahiges, oder Verneiniges, oder in verschiedenen Hinsichten wie Beides verhält. Hieraus ergiebt sich, dafs das gute und schöne, also Gott gemäfse und der Menschheit würdige Sinnliche seiner Wesenheit und seinem zeitlichem Ursprunge nach religiös und als der vollgebildete Inhalt des religiösen Lebens selbst ein wesenlicher Theil der Einen unendlichen Religion, das ist der Einen unendlichen, auch allbefassenden, Vereinheit der Wesenheit Gottes selbst mit Sich selbst ist; dafs mithin nicht das Sinnliche überhaupt, als solches, sondern nur das schlechte, wesenheitwidrige Sinnliche in religiöser Hinsicht verneinig, hemmend und störend seyn kann. Ja es erhellet, dafs auch im Menschen, so-

fern er zum religiösen Leben hindurchgedrungen, das Sinnliche von der Einen, selben, ganzen Religion nicht als ein Fremdartiges und Aüfseres unterschieden wird, sondern vielmehr als ein inneres, und unteres Grundwesenliches der Religion selbst, als die im Individuellen des Lebens selbst erscheinende, selbst dargelebte Religion, erkannt, gefühlt, gewollt, und als eine im Endlichen erscheinende Darstellung der göttlichen Wesenheit gebildet wird. Und sollte hier eingewandt werden, der Verfasser meine ja unter dem Sinnlichen nur das Thierische, so scheint uns diefs nicht dessen Meinung zu seyn; allein auf diesen Einwand selbst erwiedern wir, erstlich: eben diese Beschränkung sey fehlerhaft, weil sachwidrig; sodann zweitens: auch das thierische Leben finde im religiösen Menschen seine göttliche Weihe, Reinigung und Verklärung; da auch der Leib des Menschen, schon als solcher, in seiner stets werdenden Gestaltung an sich die vollwesenliche Offenbarung Gottes in der an ihr selbst reinen und heiligen Natur, als das vollwesenliche, das unendliche Leben der Natur im endlichen Ebenbilde darstellende endliche Leben ist; daher wohl der Leib und sein Leben, in Mangel der Religion des Geistes, durch den Gottes und der Würde der Vernunft und der Natur, sowie Seiner selbst und seines Leibes, vergessenen Geist, vernachlässiget, ja durch Lustgier, welche in vorbildender Phantasie ent-
1023 brannt, gekränkt, geschwächt, verderbt, geschändet, niemals aber zu einem an sich selbst Ungöttlichen und Unheiligen herabgesetzt werden kann, indem die Verderbnifs, Schmach, Schande und Unheiligkeit dann allemal des Gottes uninnigen endlichen Geistes selbst, als solchen, ist. — Wer nun auf solche Weise sein leibliches Leben in Geist und Gemüth geweihet und geheiliget hat, der wird auch der zartesten Regung zu dieser Reinigung und Weihe an seinen Mitmenschen inne werden, und zu ihnen sich hingezogen fühlen, dafs er ihnen helfe den Keim des gottinnigen und Gottes würdigen sinnlichen Lebens zu beleben und zu entfalten. Sowie auch von der andern Seite für Solche, die, Gottes und ihrer eigenen Würde noch uninnig, das Leben des Leibes durch unheilige Lustgier, die aus der Verderbnifs des Geistes und des Gemüthes stammt, entweihen und schänden, die aüfsere Erscheinung der Würde eines gottgeweiheten, reinen leiblichen Lebens, erweckend und rührend ist. Denn sowie überhaupt aller Kontrast, so wirkt auch dieser des eignen und des fremden sinnlichen Lebens, im menschlichen Geiste, wo die Vernunftanlage niemals gänzlich untergeht, erweckend und aufregend, oft auch aufschreckend und erschütternd; und bald fühlt sich der Entweihte zu dem Religiösen hingezogen, der auch in sinnlicher Reinheit und Würde erscheint, und gewinnt, durch

sein Beispiel und seine Belehrung, bessere Erkenntnifs, und Muth, ihm nachzuahmen. Die Geschichte der religiösen Bildung der Völker bestätigt es, dafs die Reinheit und Würde des sinnlichen Lebens der Priester auf die noch ungeweiheten, in Lustgier der Sinnlichkeit verlornen Menschen zuerst und am stärksten anziehend und bindend wirkt, und dafs selbige auf jeder Stufe der religiösen Volksbildung als eine unerlafsliche Mitbedingnifs der geistlichen Würde des Priesterstandes betrachtet wird. Auf früheren Stufen des Lebens wirkt zwar also anziehend und bindend vornehmlich die gänzliche Entsagung und Enthaltung von den Freuden des thierisch-sinnlichen Lebens, und noch mehr die leibliche Selbst-Peinigung und Abtödtung des sinnlichen Gefühles und Triebes; — weil Dem, der in die Bejahung einer Sache sein Ganzes und sein Alles setzt, nichts auffallender und aufschreckender ist, als die verwirklichte Verneinung dieser Sache. Auch soll hiemit nicht geleugnet werden, dafs dann diese Entsagung der Gottgeweihten noch einen tiefen Grund und Sinn hat in ihrem eignen religiösen Leben. Aber nach der Idee des gottinnigen, gottähnlichen, gottvereinten Lebens, wonach es ein vollwesenliches, geistlich und leiblich gleichförmig vollendetes Leben ist, wird nicht Beraubung und Entsagung, sondern Vollendung des gottgeweiheten, geheiligten sinnlichen Lebens, als ein untergeordneter organischer Theil der Vollwesenheit des menschlichen Lebens, als ein wesenlicher Accord seiner vollständigen Harmonie, mitgefordert. Sich in diese Betrachtung tiefer einzulassen, und weiter auszubreiten, ist hier nicht nöthig; denn schon das Gesagte reicht hin, zu zeigen, dafs Vernunftgründe und Erfahrung auch über diesen zweiten Punkt das der Behauptung des Verfas- 1024
sers geradehin Entgegengesetzte bestätigen.

Ueberhaupt und in aller Hinsicht sucht der höhergebildete religiöse Mensch den noch Ungebildeteren, ja am meisten den Gottes ganz Vergessenen, zu belehren, sein Herz zu erwärmen und aufzuschliefsen, und sich mit ihm auf dem Gebiete der Religion immer inniger, nicht nur in irgend eine Gemeinschaft, sondern in eine wahrhafte Gesellschaft, in ein gesellschaftliches Vereinleben, zu verbinden. Sowie von der andern Seite gerade der Gottes ganz Vergessene auch der für die echte, reine, vernunftgemäfs angetragene, begonnene und fortschreitende religiöse Belehrung Empfänglichste ist. Der Urtrieb nach Vereinigung mit Gott, — gleichsam der unendliche Hunger der Seele nach Nahrung von Gott, — und der damit zugleich bestehende Trieb nach Lebenverein mit gottinnigen Seelen, triebet und wirket auch schon bewufstlos in jeder vernünftigen Seele; — denn sie Alle hat Gott in Sich, für Sich zu heiliger Seligkeit von Ewigkeit

bestimmt, und dazu befähiget. Die Einsicht in diese Wahrheiten ist zu der Erklärung des Ursprunges der religiösen Gemeinschaft und Gesellschaft unerlaſslich; denn sie enthält dafür die ursprünglichen, erstwesenlichen Momente, während Das, was der Verfasser anführt, nur ein untergeordnetes, theilheitliches, und unentscheidendes einselnes Moment ist.

Nun bestimmt der Verfasser (S. 54) die Beschränkung der Gemeinschaftlichkeit durch die Verschiedenheit des ersten Anfanges und des letzten Endes des Abhangigkeitgefühles. Ehe wir hierüber das Einselne kritisch beleuchten, bemerken wir, daſs auch die Bestimmtheit der Begrenzung der religiösen Gemeinschaft nicht bloſs oder zuförderst aus der Bestimmtheit der Begrenzung des Abhangigkeitgefühles hervorgeht, noch durch dieses Gefühl bloſs begründet oder gar verursacht wird, sondern vielmehr durch die bestimmt umgrenzte Eigenthümlichkeit des ganzen und gesammten religiösen Lebens der Mitglieder. Dann, daſs, selbst auch bloſs auf das Abhangigkeitgefühl als einen bloſs untergeordneten und mit Verneinung behafteten Theil des religiösen Lebens hingesehen, es auch dabei, für die Begrenzung der religiösen Gemeinschaft nicht allein oder zumeist auf den Anfang und das aüſserste Ende, sondern, wie schon oben erklärt, auf das Mittlere, als den eigenlichen selbständigen Inhalt dieses Gefühles ankommt. — Im Einselnen aber behauptet der Verfasser hierüber Folgendes.

„2. Die Erregung selbst kann verschieden sein theils durch „den ersten Anfang, indem die Entwiklung des Abhängigkeits„gefühles in dem einen leichter durch die eine sinnliche Be„stimmtheit des Selbstbewuſstseins hervorgerufen wird, in dem „andern aber durch andre.“ Daſs das Abhangigkeitgefühl im Leben auch hervorgerufen wird durch sinnliche Bestimmtheiten,
1025 besonders durch Handlungen, Begebenheiten und Erlebnisse, welche den Lebentrieb und die Lebenkraft in ihrem Wirken hemmen, beschränken, verneinen, und durch Angst und Schmerzen die aüſsere Abhangigkeit fühlen lassen, und zur Demuth, Bescheidenheit des Anspruches, und zur Selbstverzichtung anmahnen, — ist gewiſs; aber ebenso gewiſs ist es auch, daſs dieses nicht der einsige und erstwesenliche Grund, Anlaſs und Anfang des Abhangigkeitgefühles von Gott ist; sondern daſs dieses Gefühl seinen ewigen Ursprung nimmt in der unbedingten Erkenntniſs und Anerkenntniſs Gottes und des Verhältnisses aller endlichen Wesen und Wesenheiten, die in, unter und durch Gott sind, zu Gott; — eine Erkenntniſs, die sowie das dadurch mitbewirkte Gottgefühl, und das in selbigem mitenthaltene Abhangigkeitgefühl von Gott, unbedingt, unendlich und ewig ist, vor

und über und ohne alle sinnliche Erfahrung in der Tiefe des
Geistes gewonnen wird, und dort auch seine Gültigkeit und Kraft
für das zeitliche Bewufstseyn und Leben ewig empfängt. Ja, es
ist offenbar, dafs nur derjenige Mensch auch die eigene sinnliche,
zeitlich individuelle Abhangigkeit von Gott erkennen und empfin-
den kann, der jene unbedingte, ewige, übersinnliche Erkenntnifs
und jenes ebenso unbedingte, ewige, durchaus übersinnliche Ge-
fühl der Abhangigkeit von Gott in sich heget; aufserdem läfst
den in das Sinnenleben zerstreuten Menschen der sinnliche
Schmerz, und das Entbehren der Sinnenlust, und überhaupt jeder
erfolgreiche Widerstand, den seine Willkühr von aufsen erfährt,
ihn zwar seine Abhangigkeit fühlen, aber nicht als von Gott,
sondern von der Willkühr Anderer, vom Weltlauf, vom Zufall,
oder höchstens vom blinden Schicksal, — in welchem Gefühle
der Abhangigkeit nichts Religiöses gefunden wird. Dieses noch
nicht religiöse, oft auch irreligiöse Gefühl der Abhangigkeit macht
den Menschen erbittert oder muthlos, und treibt ihn wohl gar in
Wuth und Verzweiflung. Aber Errettung aus diesem heillosen
Zustande ist nur durch übersinnliches religiöses Erkennen und
Gefühl möglich, wodurch auch das übersinnliche Erkennen und
Gefühl der Abhangigkeit von Gott erwirkt wird. Die Gotterkennt-
nifs aber und das Gottgefühl kann nur in eigener Thätigkeit des
Geistes und des Gemüthes, durch Gott und unter Gottes Beistand
gewonnen werden, wozu religiöse Erziehung und Bildung durch
Belehrung und Uebung durch Andere, besonders auch in einem
wahrhaft religiösen Gesellschaftsvereine eine Erweckung und Hülfe
ist, und wozu insbesondere die Erfahrung und Anschauung de
frommen, gottergebenen, in der Abhangigkeit von Gott seligen
Wandels der Mitglieder der religiösen Gemeinde belebend und
ermuthigend mitwirkt.

„Theils", vernehmen wir weiter, „kann die fromme Erregung
„verschieden sein an ihrem lezten Ende, indem nehmlich der eine
„sie überwiegend auf diese Weise, der andere auf eine andere
„zu äufsern pflegt." — Wenn unter dieser Aüfserung nicht blofs
die „in Bewegung", sondern die Eine und ganze eigenthümliche
Aüfserung des ganzen frommen innern Lebens, im äüfseren Le-
ben, und das ganze fromme aüfsere Leben selbst verstanden
würde, nicht blofs des Gefühles, geschweige des blofsen Ab- 1026
hangigkeitgefühles; also die ganze aüfsere Erscheinung des reli-
giösen Lebens in Geberden, Worten und Werken, so ist dieselbe
allerdings in ihrer individuellen Bestimmtheit und Verschiedenheit
ein wesenliches Moment für die Bestimmtheit des Lebens und
der Erscheinung eines jeden Religionvereines; der jedoch, je
umfassender und je vollendeter er ist, auch innerhalb seiner

selbst eine um so reichere Mannigfalt der individuell geschiedenen, eigenthümlichen Weisen der Aüfserungen des religiösen Lebens an seinen Mitgliedern gestattet, und in die Harmonie seines gesellschaftlichen Lebens aufnimmt.

„Beides", sagt der Verfasser ferner, „beschränkt natürlich „die Gemeinschaftlichkeit. Denn jemehr einer ausschliefslich an „eine Aeufserungsweise gewöhnt ist, um desto unempfänglicher „wird er für die mindest verwandte, und diese hört daher für „ihn auf ein Fortpflanzungsmittel der Erregung zu sein." Dieses ist in gewisser Hinsicht, und auf bestimmten Punkten der religiösen Entwickelung wahr. Aber die abstumpfende Kraft der Gewohnheit ist auch zu erwägen, wie selbige das Sehnen nach Veränderung zu dem Entgegengesetzten hervorruft, wenn die Empfänglichkeit für das zur Gewohnheit gewordene und nun durchlebte einseitige Bestimmte ersättiget, erschöpft und getilgt ist, und wie sie dann gerade ein Moment abgiebt der Empfänglichkeit für das geradehin und rein entgegengesetzte Anderartige noch Ungewohnte, welches dann mittels des Reizes und der Macht der Neuheit anzieht und fesselt, und wirksam ist. Ja selbst den Gebildeteren, dessen Empfänglichkeit für das ihm eigenthümliche Gewohnte noch nicht durch das vollführte Darleben desselben und durch die Gewohnheit erschöpft ist, spricht oft das noch ungewohnte Entgegengesetzte, wenn es dem Ersteren blofs wesenhaft, nicht aber widerartig entgegengesetzt ist, dennoch lebhaft und unwiderstehlich an, durch seinen gleichfalls, und zwar ebenso wesenlich religiösen Gehalt. Diefs werden zum Beispiel phantasiereiche reformirte Christen, und mit Klarheit und Besonnenheit denkende katholische Christen wechselseits aneinander, und an ihren religiösen Gemeinden, und schon an ihrem aüfseren gesellschaftlichen Gottesdienste, reichlich erfahren.

„Ebenso", heifst es weiter, „wird es schwer, dafs einer die „Frömmigkeit dessen anerkenne, der so gut als gar nicht durch „dieselben Ereignisse und Stimmungen, wie er selbst, zu from„men Gemüthszuständen erhoben wird. Je weiter also ausein„ander in beider Hinsicht, um desto geringere Gemeinschaft kann „stattfinden." Wenn der Verfasser zuvor blofs von der sinnlichen Bestimmtheit geredet hat, so setzt er hier das weit Allgemeinere ein, — Ereignisse und Stimmungen; wonicht hier etwan blofs Stimmungen gemeint sind, die und sofern sie durch sinnliche Ereignisse hervorgebracht werden. Wir geben übrigens
1027 diesen Satz, als ein einselnes, die gesellschaftliche Religiosität mitbestimmendes und mitbegrenzendes Moment in dem allgemeinsten Sinne zu, den die Wörter: Ereignisse und Stimmungen, erhalten mögen; — selbst dann, wenn man unter den Stimmungen

die Stimmung des ganzen Menschen mitversteht, welche erst die Geiststimmung, Gemüthstimmung, Willenstimmung, und Thatkraft-Stimmung in und unter sich begreift. — Jedoch ist zu bemerken, dafs wir zwar schwerlich einen Andern, der durch Ereignisse und Stimmungen, die uns in religiöse Zustände versetzen, wenig oder garnicht religiös geweckt und gerührt wird, in dieser selben Hinsicht für religiös erkennen, wohl aber vielleicht in anderer Hinsicht, vornehmlich aber an seinem religiösen Wandel, indem wir aus der Frucht die Blüthe und den Stamm erkennen; wobei es nicht überflüssig ist, dafs wir es hier bemerken, wie die blofse Aüfserung religiöser Erregung oder Aufgeregtheit in Bewegungen, Worten und Geberden ein einseitiger, und sehr oft trüglicher Mafsstab ist für Art und Grad der Religiosität eines Menschen, und seiner Fähigkeit und Würdigkeit mit uns in religiöse Gemeinschaft aufgenommen zu werden, ein Mafsstab, den Jeder, der hierin auf den Grund forscht und geht, nur in untergeordneter Hinsicht, und mit der behutsamsten, und besorglichsten Vorsicht anlegen wird. Ferner lehren Vernunftgründe und Erfahrung, dafs wir einen Solchen, den Vieles, was uns im Innersten religiös bewegt, so garnicht rührt, dennoch für religiös erkennen, sofern er durch Anderes sich als empfänglich erweist in religiöse Zustände versetzt werden zu können; und zwar dieses in gewisser Hinsicht umsomehr, jemehr wir unsererseits davon wenig oder nicht gerührt werden. So vermag uns die religiöse Schonung der Pflanzen und der Thiere, und das religiöse Verhalten bei dem Nehmen von Speise und Trank und anderen Naturwohlthaten, wie wir selbiges bei den Sinern, Braminen, Parsen, ja in noch weit unvollkommneren Religionbegriffen finden, Anerkenntnifs der dabei zum Grunde liegenden Religiosität abzunöthigen, ob wir gleich von denselben sinnlichen Dingen, Ereignissen und Handlungen entweder garnicht, oder doch anders, religiös gerührt und beweget zu werden pflegen.

3. Der Verfasser sucht nun zu zeigen: „dafs durch diese Verschiedenheiten die Gemeinschaftlichkeit frommer Gemüthszustände nur überhaupt und im Allgemeinen, auf eine unbestimmte Weise begrenzt wird; — dafs es aber keinesweges diese Verschiedenheiten sind, durch welche eine bestimmte Glaubensweise und Kirche von der andern, und namentlich, worauf es uns hier allein ankommt, die christliche von allen andern sich unterscheidet.“ Dadurch scheint zu verstehen gegeben zu werden, dafs es vielmehr die innere Beschaffenheit der Glaubensweisen und Religiongesellschaften selbst seye, welche diesen Unterschied hauptsachlich bestimmt, ohne dafs jedoch der Verfasser sich hier genauer darüber erklärt, worin diese verschiedene Beschaffenheit 1028

ursprünglich bestehe. Da wir dem Verfasser hierin beistimmen, es auch für sich im Allgemeinen klar ist, dafs wie überall, so auch auf dem Gebiete der Religion alle echte Unterscheidung auf Artverschiedenheit, und nur untergeordneter und bedingter Weise auf Gröfseverschiedenheit beruhe: so begnügen wir uns, über einige hier (S. 55 — 57) eingestreute Behauptungen und Voraussetzungen Einiges zu bemerken.

„Das Christenthum", sagt hier der Verfasser gleich nach den zuletztangeführten Worten, „ist nicht von andern frommen Ge„meinschaften als diejenige unterschieden, deren Anhänger alle „in einem höheren Grade als andere empfänglich wären für „fromme Erregungen." Aber es fragt sich doch, ob nicht vom Christenthume behauptet werde, dafs dasselbe, als die an sich der Art nach vollendetste und höchste geschichtliche Erscheinung der Religion, auch an sich selbst, kraft seines Inhaltes und seiner Wirksamkeit, geeignet seyn müsse, die innigsten und stärksten frommen Erregungen in seinen echten und treuen Mitgliedern hervorzubringen und zu unterhalten. Denn derjenige Religionbegriff, der in seiner Lehre die religiöse Wahrheit ganz und vollständig enthielte, mithin auch in der Einen Idee der Religion die höchsten Theilideen, und zwar am reinsten und lautersten, in der gröfsten, und zwar gleichförmigen und harmonischen, organischen Entwickelung entfaltete, würde auch allein derjenige seyn, der das Gemüth zu den reinsten, höchsten, innigsten, stärksten, dauerndsten und wirksamsten religiösen Gefühlen laütert, erhebt und belebt. Dafs es freilich in der Gemeinde des vergleichweise reinsten, höchsten und vollständigsten Religionsbegriffes auf Erden Einselne geben möge, die soweit unter der Idee desselben stehen, dafs sie in der That und Wahrheit kaum noch zu selbiger gehören, und den Namen derselben verdienen, mag seyn, — hebt aber diese Behauptung nicht auf. Daher mag es ebenfalls wohl seyn, dafs man, wie der Verfasser (S. 56) sagt, „auch einen, in dem das fromme noch im hohen Grade mit „dem sinnlichen verworren ist, unbedenklich für einen Christen „anerkenne"; gewifs aber erfüllt ein solcher die Forderungen nicht, die im Christenthume selbst begründet sind. Denn freilich erkennt selbst die christliche Kirche noch Jeden für einen Christen an, der in der christlichen Gemeinde geboren und erzogen ist, und sich durch das aüfsere Bekenntnifs und mehr oder weniger auch durch die aüfseren Hauptgebraüche aüfserlich zur Kirche hält; auch sieht man hinsichts der Anerkenntnifs eines
1029 Menschen als Christen gewöhnlich mehr darauf, ob er das individuell und persönlich Positive des Christenthums annimmt, als darauf, ob er das allgemeine und ewige Religiöse der Lehre des

Christenthumes in innerer Ueberzeugung und als Vorschrift seines Lebens anerkennt, und in einem frommen Lebenswandel verwirklichet; — indem man mehr darauf achtet, ob er saget: „„Herr, Herr!"" als ob er „„den Willen thut des Vaters im „„Himmel.""

Der Verfasser setzt das Gröfste der religiösen Erregbarkeit in die Hingabe des sinnlichen Lebens. Er sagt: „Jede fromme „Gemeinschaft trägt in sich das gröfste von Erregbarkeit, dafs „nehmlich das Festhalten an der Frömmigkeit auch die Liebe „zum Leben überwindet, und ebenso das kleinste, dafs nehmlich „bei Manchen ihrer Glieder die frommen Erregungen gar nicht „recht zu Stande kommen, dennoch aber auch bei diesen der „Ansaz zu denselben schon das Gepräge der bestimmten Gemein„schaft an sich trägt." Für die leiblich sinnliche Erregbarkeit mag Dieses gelten, der das leibliche Leben das höchste Gut ist; aber nicht einmal für die geistlich sinnliche Erregbarkeit gilt es, geschweige für die religiöse Erregbarkeit, deren höchstes Gut Gott selbst ist, dafs Gott dem endlichen Vernunftwesen gegenwärtig und mit ihm vereint werde in Erkenntnifs, Gefühl und Willen; und deren ganze Wesenheit über das leibliche Leben, als solches, und über seine Lust und seinen Schmerz, sein Fürchten und sein Hoffen, erhaben ist. Daher sehen wir auch, dafs der Mensch auf allen Stufen seiner Bildung, selbst schon auf der Stufe der geistlichen Sinnlichkeit, sein Leben jeder guten oder schlechten Neigung und Leidenschaft aufopfert, noch mehr aber, dafs der für das Reingute Gewonnene sein Leben für jede gute Sache, für jede wesenliche Angelegenheit der Menschheit willig und gern hingiebt. Dem Religiösen hat dieses leibliche Leben zuerst Werth, sofern es Darstellung der göttlichen Wesenheit im Guten, und ein Weg zu Gott, und ein Gebiet seiner Vereinigung mit Gott ist, und nur insofern bringt er mit ihm ein Opfer, als es diesen religiösen Inhalt und Zweck hat, widrigenfalls ist es ihm eine Last ohne Werth, wovon er zur rechten Zeit befreit zu werden wünscht und hofft, die er aber, als auf Gottes Geheifs und Rathschlufs ihm auferlegt, willig trägt, und sorgsam erhält und pflegt.

Weiter wird bemerkt: „Das Christenthum macht offenbar „Anspruch darauf, dafs die Frömmigkeit soll allgegenwärtig sein, „und will also alles in sich fassen, was irgend anderwärts vor„kommt." Aber denselben Anspruch machen alle Religionbegriffe,
z. B. der braminische, parsische, mosaische, mohamedische, — 1030
ja die eben genannten dringen noch weit allgemeiner und inniger ein in alle, auch die scheinbar unbedeutendsten Angelegenheiten und Verhältnisse des einselnen und des gesellschaftlichen Lebens,

sogar des leiblichen Lebens, als dieses von dem Christenthume behauptet werden kann. Der zweite hier erwähnte Anspruch aber folgt garnicht aus dem ersten; denn ein jeder Religionbegriff fordert blofs auf seine eigne Weise das ganze Leben zu durchdringen und darin „allgegenwärtig" zu seyn, und von allen Ereignissen und Veranlassungen auf seine eigne Weise erregt zu werden, keinesweges aber auf die jedem anderen Religionbegriffe eigne Weise, sofern diese von ihm in Lehre und Wirksamkeit verschieden ist; er schliefst vielmehr jede andere Weise erregt zu werden, als fremdartig aus, und scheidet sich von ihr. Dafs dieses mithin auch vom Christenthume gelte, ist im Allgemeinen gewifs, obschon es dieses Ortes nicht ist, diefs geschichtlich nachzuweisen. — Ferner ist auch ungegründet, was der Verfasser weiter hieraus zu folgern meint: „Sollte das Christenthum „aber einige besondere Erregungen für sich haben, so müfsten „doch auch andere Gemeinschaften sich dadurch unterscheiden, „dafs sie einige für sich eigen hätten, wodurch aber jener un„verkennbare Anspruch des Christenthums aufgehoben würde." Denn es reichte hin, wenn alle anderen unvollkommneren Religionbegriffe und Religionvereine nur ein jeder blofs einige fromme Erregungen noch nicht hätte, welche aber wohl das Christenthum vermöge seiner höheren und reineren, und reicheren Idee, Lehre und Leben, hätte. Sowie, wenn aus einer Anzahl von Grunddingen, *a*, *b*, *c*, *d*, *e* bis *z*, unterschiedene Theilganze oder Complexionen gebildet werden, wie *a*, *ab*, *abc*, *abcd* ..., oder *ac*, *acd*, *ace* ..., und *ad*, *ade*, *adf*; und *bc*, *bcd*, *dce*; und *al*, *alp*, *anz*, u. s. w., sich diese alle von einander, und von der vollständigen Complexion *abc* ... *yz*, durch den blofsen Mangel eines oder mehrer der gegebenen Grunddinge unterscheiden, welche nur in der letzten alle vollständig vereint sind.

Ebensowenig finden wir die unmittelbar folgende Behauptung gegründet: „Dasselbe gilt von den verschiedenen Arten der Aeus„serung. Denn wenn das Christenthum solche Aeufserungen „hätte, welche in andern Gemeinschaften nicht vorkämen, und „eben diese sein eigenthümliches bildeten: so würde es allen an„dern so unverständlich sein, dafs keiner aus einer andern Ge„meinschaft zum Christenthum könnte hinübergezogen werden." — Wäre diese Behauptung gegründet, so wäre es überhaupt unmög-
1031 lich, dafs der Mensch und die menschlichen Gesellschaften sich auf dem Gebiete der Religion, ja überhaupt in irgend einem Theile der menschlichen Bestimmung zu einem Neuen und Höheren erheben könnten. Vielmehr stehen aber im Gliedbau der Wahrheiten, der Gefühle, der vernünftigen Lebenzwecke und der

Lebenstufen, die höheren auch mit den niederen in einer grundwesenlichen Einheit und Verbindung, welche den Uebergang vom Niederen zu dem Höheren, welches hinsichts des Niederen, nach seinem eignen höherwesenlichen Inhalte auch ein Reines ist, möglich macht. Diese grundwesenliche Einheit und Verbindung ist gegeben in, durch und mit der Wesenheitgleichheit und inneren Wesenheitähnlichkeit des höchsten ganzen Wesenlichen, worin, womit und wodurch sie alle sind, bestehen und aufeinander folgen, und als dessen Glieder sie sich auf der unteren Grundlage ihres gegenheitlichen Eigenthümlichen, nach dem gleichen Gesetz des Organismus des Ganzen entwickeln.

Da wir nun das dialektisch Unbestimmte, Schwankende und Einseitige in den Behauptungen, wodurch der obige von uns kritisch beleuchtete Lehrsatz bewiesen werden soll, durch Hervorhebung der entgegengesetzten, auf gleiche Weise gültigen und wirksamen Momente nachgewiesen haben, so daſs von allen angeführten Sätzen in anderer Hinsicht ihre geradehin entgegengesetzten gleichfalls gelten: so ist schon hieraus klar, daſs die vom Verfasser berührten Momente, wonach die Verschiedenheiten der religiösen Gemeinschaften bestimmt seyn sollen, nicht die erstwesenlichen seyn können, die *an* dem Gegenstande selbst, als ganzem, sind. Um aber diese zu finden, ist eine ganz andere dialektische Kunst erforderlich, als die ist, welche der Verfasser hier lediglich anzuwenden für gut befunden hat; eine Kunst, die in der Erkenntniſs des Gegenstandes nach seiner ganzen ungetheilten Wesenheit das Besondere und Untergeordnete, den Kategorien der Wesenheit und der Daseynheit, und dem Gesetze des wissenschaftlichen Erkennens und Denkens folgend, vollständig und gleichförmig ergründet und entfaltet. Wird ein Gegenstand nach der echten Vernunftkunst oder Dialektik betrachtet, dann giebt es nicht *zuoberst* ein Für und ein Wider, sondern nur entweder ein *Für*, oder ein *Wider*. Werden aber einseitig, ohne Einsicht in die ganze Wesenheit des Gegenstandes nur besondere Momente einseitig erfaſst, und fälschlich statt der ganzen Wesenheit selbst und zugleich statt der Totalität aller Momente gesetzt, so ist, um an solcher einseitigen Betrachtung und Lehre eben die Einseitigkeit, von ihrem eignen untergeordneten Standpunkte aus aufzuheben, zweckmäſsig, durch dieselbe partielle Dialektik die entgegengesetzten Momente ebenfalls hervorzuheben; damit der Verstand zur Vernunft komme, das einselne Moment für mehr nicht zu halten, als eben für ein solches, und auf solche Weise veranlaſst wird, die Erkenntniſs der ganzen Wesenheit aufzusuchen, worin dann alle Momente vollständig jedes für

sich und jedes im Verhältnisse zu jedem und zur ganzen Wesenheit gefunden und erkannt werden mögen.

1032 In einem Zusatze (S. 57) „bevorwortet" der Verfasser: „dafs „die bestimmt begrenzten frommen Gemeinschaften, einestheils „nicht so gleichgesezt werden dürfen, dafs eine gleiche Innigkeit „und Allgegenwart der Frömmigkeit in allen gesezt werde. Denn „dies würde nicht nur dem christlichen Gefühle gänzlich wider„stehen; sondern auch andre Weisen der Frömmigkeit sind dem „Christenthum hierin gleich, während andere ohne Bedenken an„dern gleichen Rang und Werth neben sich zugestehn. Andern„theils aber dürfen die verschiedenen frommen Gemeinschaften „auch nicht auf solch eine Weise getrennt werden, dafs es nicht „Uebergangspunkte gebe von der einen zur andern. Denn sonst „könnte auch das Christenthum nicht auf dem Grund und Boden „anderer frommen Gemeinschaften sich ausbreiten, sondern nur, „wo alle Frömmigkeit verschwunden wäre, könnte es Wurzel „fassen, welches den ersten Erfahrungen, die es von seiner Kraft „gemacht hat, und dem dabei ausgesprochenen Grundsaz (Ap. „Gesch. 10, 34. 35.) widerstreiten würde, ohne dessen Anwen„dung das Christenthum offenbar immer nur hätte ein Zweig des „Judenthums bleiben müssen." Wir stimmen [dem Verfasser] hierin aus den von uns im Vorigen aufgestellten Gründen völlig bei.

14.

„*Die in der Geschichte erscheinenden bestimmt begrenzten from„men Gemeinschaften verhalten sich gegeneinander theils als verschie„dene Entwiklungsstuffen, theils als verschiedene Arten.*"

Der Verfasser meint hiemit, soviel wir sehen, das Verhältnifs der Unterordnung und der Nebenordnung. Denn er sagt (S. 59): „Dennoch aber würde fest stehen bleiben, dafs es zweier„lei Unterschiede auf diesem Gebiete giebt, indem doch jede „geschichtliche Gestaltung ein zweifaches Verhältnifs hätte, zu „neben ihr stehenden und zu unter und über ihr stehenden." Auch sagt er (S. 60): „auf dieses zweifache führen wir alle Ver„schiedenheiten zurük." Gleichwohl können auch die verschiedenen Arten, wenn das ganze Reich einer Bildung betrachtet wird, selbst wiederum als dasselbe auf verschiedenen Entwickelungsstufen gehemmte Leben angesehen werden. Dieses bemerkt auch der Verfasser selbst (S. 61), wo er sagt: „allein auch im „Naturgebiet unterscheiden wir ja vollkommnere und unvollkomm„nere Thiere als gleichsam verschiedene Entwikelungsstuffen des „thierischen Lebens, u. s. w."

Was in jedem Gebiete bestimmter und unterschiedener, sich sämmtlich zugleich entwickelnder Gestaltungen des Lebens die

Artverschiedenheit nach Unter- und Nebenordnung bestimmt, die sodann selbst als eine zeitliche Reihenfolge der Ausbildung sowohl des ganzen Reiches, als auch jeder Art in demselben wirklich wird, kann nur in der Erkenntniſs der ewigen Idee eingesehen werden, welche dieser ganzen zeitlichen Entwickelung 1033 als Zweckbegriff vorsteht. Ohne diese Idee im Auge zu haben ist die Erörterung der Artverschiedenheit nothwendig unbestimmt, lediglich formal, unbefriedigend und unfruchtbar. Nur dann ist auch erkennbar, was in einem zeitlichen Gebilde der Idee gemäſs oder ungemäſs, oder mit andern Worten, was daran echt oder unecht, wahr oder unwahr, gelungen oder mislungen ist; sowie auch, welche besondere Gestaltung des ganzen Reiches die vollkommenste, und die vollwesenliche ist. Der Verfasser hat richtig bemerkt, daſs die Unter- und Nebenordnung nicht hindere, daſs sowohl Wahres und Falsches, als auch Vollkommnes und Unvollkommnes dabei stattfinde; und daſs mithin auch das Christenthum, ob es gleich als Glied einer Mehrheit von artverschiedenen Gestaltungen der gemeinschaftlichen Frömmigkeit erscheine und als solches sich bilde, dennoch unter allen am meisten die wahre und vollkommene Gestaltung seyn könne.

Es könnte infolge der Idee der Religion, noch vor der wissenschaftlichen Entfaltung der darin enthaltenen unter- und nebenordnigen Artverschiedenheit, vorlaüfig allerdings, nach Aehnlichkeit der leiblichen Organisationen der Thierwelt vermuthet werden, daſs sich in der Reihe aller geschichtlichen Entfaltungen der Religion auch auf dieser Erde, Eine zu allen übrigen so verhalten möge, wie der menschliche Leib zu allen andern Thiergebilden; so daſs zwar das Reich aller dieser Gestaltungen wiederum wie Eine Gestaltung, wie Eine individuelle Darlebung der ewigen Idee der Religion seye, gleichwie auch an sich das ganze Thierreich mit Inbegriff des menschlichen Leibes dennoch wie Ein Thier, als Ein animalisches Individuum ist; allein nichtsdestoweniger jene Eine, darin als Glied mitenthaltene Gestaltung unter allen allein vollwesenlich, und in dieser Hinsicht gegen alle so einsig, so vortrefflich, so unvergleichbar seye, wie der Menschenleib unter den Thierleibern. — Doch muſs man sich hüten, auf diese und ähnliche Vergleichungen zuviel zu geben; überhaupt, sie ohne wissenschaftlichen Erweis, und ohne geschichtlichen Nachweis, gelten zu lassen. Denn die Lebenprocesse des Geistes und deren Gebilde folgen auch eigenthümlichen Gesetzen, die zwar mit den Lebenprocessen und Gebilden der Natur die Grundwesenheit gemeinsam haben, aber als geistige dennoch von ihnen artverschieden sind.

Statt des vom Verfasser aufgestellten Lehrsatzes werden wir daher sagen:

Mittels der Idee der Religion, vereint mit dem Gesetze der Entwickelung des Lebens, ist zu bestimmen, inwiefern die in der Geschichte erscheinenden Religionvereine der Art nach in Unter- und Neben-Ordnung verschieden sind, inwiefern sie auf verschiedenen Entwickelung-Stufen stehn, inwiefern sie vollwesenlich oder unvollwesenlich (mangelhaft), wesenheitgemäſs (echt und wahr), oder wesenheitwidrig (unecht und unwahr) sind.

1034 Ehe wir aber weiter gehen, dürfen wir eine Bemerkung nicht unterdrücken, die sich auf des Verfassers Ansicht des Christenthums bezieht. Es scheint uns nehmlich, daſs der Verfasser das Moment der „Gemeinschaftlichkeit der frommen Erregungen" insofern überschätzte und zu hoch anschlüge, als verkannt zu werden scheint, daſs das Christenthum zunächst das eigenste und zwar das innerste Leben des Individuum angehe, und daſs es, einmal erkannt und in Gemüth und Willen aufgenommen, auch in jedem Einselnen leben und von ihm geübt werden könne und solle, selbst wenn er unter lauter Nichtchristen, oder auch in einer Einöde lebte. Ueberhaupt ist die Gesellschaftlichkeit an der Religion des Menschen, sie nehme nun diese oder jene Gestalt an, doch nur ein einselnes Moment, da sie vielmehr auch für den einselnen Menschen ursprünglich und nächstwesenlich sein unmittelbares und in Ansehung alles Endlichen unvermitteltes Verhältniſs in und zu Gott ist, und auch als solches von ihm ursprünglich erkannt, gefühlt, gewollt und dargelebt werden kann und soll, so daſs zwischen ihn und Gott kein anderes Wesen tritt. Damit wird freilich nicht behauptet, daſs der Mensch jemals in der Zeit seine Religion nur nach diesem für ihn ursprünglichsten und nächstwesenlichen Momente üben und ausbilden könne und solle. Denn vielmehr im Gegentheil fordert die Idee der Religion, daſs dieses nur im Vereine, und im gleichförmigen Fortschreiten der Ausbildung der Religion nach *allen* Momenten geschehen und gedeihen könne und solle. Aber das wird behauptet, daſs dieses sich mit allen andern zugleich und harmonisch ausbildende Moment für den einselnen Menschen das ursprüngliche und zunächst und zuerst wesenliche seye; und daſs es im Verflusse des endlichen Lebens endlicher Vernunftwesen sowohl unvorhergesehene als auch bestimmtgeordnete Zeiten und Augenblicke geben müsse, in denen dieses selige unmittelbare Verhältniſs des Menschen zu Gott selbst vorwaltend und alle andern Momente der Religion bestimmend hervortritt, und sich in dem Sehnen ankündiget, von allen Menschen, und von allem

Aüfseren gesondert, mit Gott allein zu seyn.*) Diese Wahrheit
hat ewige Gültigkeit für die unendliche Zeit und für alle Welten,
und kann durch die entgegengesetzten Behauptungen geschicht-
licher, positiver Lehrbegriffe nicht entkräftet werden, da sie als
ewige Wahrheit in und durch noch höhere ewige Wahrheit, zu-
höchst in der Gotterkenntnifs gewonnen wird; — indem sie zu-
nächst in der höheren ewigen Wahrheit ruhet, dafs Gott mit allen
endlichen Wesen erstwesenlich unmittelbar der Wesenheit nach
vereint, und ihnen gegenwärtig ist, und dann dadurch bedingt,
auch mittelbar durch andere Wesen vermittelt in allen Wesen.
Wäre daher Religion nicht unmittelbar in jedem einselnen Men-
schen ewig begründet als ein Inneres, Eignes desselben, — wäre
nicht Gott in jedem Menschen unmittelbar gegenwärtig, so wäre
auch garnicht zu denken, wie ein Mensch im andern die Religion 1035
wecken, beleben, leiten und bilden, und ihm ein Mittler zwi-
schen ihm selbst und Gott seyn, werden und bleiben könne.
Auf menschliche und untergeordnete Weise zu reden: Jeder
Mensch ist Gotte an Geist und Herz unendlich nahe, dafs Gott
unmittelbar in ihn einwirke; aber jeder Mensch ist auch der
Einwirkung Gottes zugängig durch jede jedartige Vermittelung,
am innigsten durch endliche, gottinnige, gottähnliche und gott-
vereinte Vernunftwesen, — in unserem Lebenkreise zunächst
durch Menschen dieser Erde.

Die Einsicht und Anerkenntnifs der soeben erklärten Wahr-
heit ist besonders für den vorliegenden Gegenstand wichtig, in-
dem die Grundverschiedenheiten der gesellschaftlichen Gestaltung
der Religion nach Art und Stufe sämmtlich ursprünglich schon
innerlich und in dem religiösen Leben des Einselnen sich finden
und ausgebildet werden, weil sie in der Wesenheit der Religion
selbst gegründet sind, sofern selbige noch vor und über der
Setzung und Entgegensetzung der endlichen Vernunftindividuen
ist und besteht.

Eine zweite Bemerkung betrifft die Art, wie sich der Ver-
fasser den Uebergang von einer niederen Stufe der Darstellung
der Religion zu einer höheren, z. B. zum Christenthume, denkt.
„Denn“, sagt er, „wahres mufs nicht nur in den Gestaltungen
„der Frömmigkeit sein, welche etwa mit dem Christenthume auf
„derselben Stuffe stehen, indem ja das falsche und verkehrte
„nicht könnte die Frömmigkeit so weit entwikelt haben: sondern
„wahres mufs auch in allen denen sein, die unter dem Christen-
„thume stehen, weil nur in dem wahren die Empfänglichkeit das
„christliche zu verstehen und aufzunehmen kann gegründet sein,

*) Nicht als wenn der Gottinnige wähnte, Gott seye allein mit ihm, wohl aber,
dafs er sich sehnt, von seiner Seite allein mit Gott zu seyn.

„durch welche der Uebergang aus jeder untergeordneten Form „in die christliche bedingt ist.“ Nun sind wir zwar mit dem Verfasser in der Behauptung einverstanden, daſs in jeder Gestaltung der Religion, auf jeder Stufe ein Wahres zum Grunde liege, und mitenthalten sey, und daſs sich die Erhebung von da aus zu einer höheren Stufe an dieses bereits in der gegenwärtigen Stufe gegebene Wahre halte und es weiterbildend anschlieſse. Gleichwohl ist hiebei zweierlei noch auſserdem mitzuerwägen. — Erstlich, daſs jene Erhebung sich erstwesenlich auf die allen Menschen gemeinsame Vernunftanlage zur Religion gründet, sich also auch unmittelbar, ohne den Umschweif durch das zuvor schon geschichtlich Gegebene zu nehmen, an den ganzen Menschen selbst wenden, und einen selbständigen, ganz neuen Anfang der Entwickelung der Vernunftanlage zur Religion machen kann, ja Dieſs soll, bei einer gründlichen Bekehrung zu der höheren Wahrheit, zu allererst und zu allermeist geschehen. Daher es ebendeſshalb garnicht erfordert wird, auch nicht einmal möglich ist, daſs einselne Völker, oder auch aus mehren Völkern gemischte Religiongemeinden, um zur höheren und höchsten Stufe der Religion zu gelangen, alle niederen durchgehen und durch alle niederen erst dazu gefähiget werden müſsten, von welchen es oft schlimm genug ist, daſs sie im Leben der Menschheit nur allzulange währen, und nur allzuoft sich wiederholen. Doch ist es schon eine göttliche Wohlthat, von einer niederen Stufe der Religion zu irgend einer höheren, wenn auch noch so nahen Stufe erhoben zu werden, wenn auch die Möglichkeit des Ueberganges zu der unbedingt hohen, vollwesenlichen Religion im Entfaltgange des Menschheitlebens noch nicht gewonnen worden ist. —
1036 Zweitens, ist zu beachten, daſs der erste Uebergang von einer unvollkommneren und niederen Gestaltung zu einer höheren oftmals dadurch geschehe, daſs von dem Unvollkommnen der niederen zu dem damit verwandten oder auch contrastirenden Unvollkommnen der übrigens vollkommneren und höherartigen Stufe fortgeschritten werde.

Was das Erstere angeht, so ist die Wirkung der erkannten ewigen Wahrheit in Geist und Gemüth des Menschen erstwesenlich unmittelbar; und sie muſs ihm zuförderst unabhangig von anderen untergeordneten Wahrheiten, die er schon einsieht, und in Geist und Gemüth aufgenommen hat, einleuchten, mit urneuem Lichte, mit ungeborgtem Glanze; sowie das Sonnenlicht, um sich sichtbar zu machen, des Mondlichtes und des Kerzenlichtes nicht bedarf, die doch auch mittelbar von ihm stammen, wenn es auch die, welche sich ihrer erfreuen, nicht wissen. Dann treten die untergeordneten Wahrheiten selbst im höheren Lichte neu her-

vor, wie die aüſserlich sichtbaren Gegenstände im Sonnenlichte, nachdem das Mondlicht und das Kerzenlicht vor ihm erbleicht ist. Die Empfänglichkeit für höhere Wahrheit ist auch im Menschen unmittelbar, ewigwesenlich da, und spricht in jedem Augenblicke an, wenn das höhere Licht im Gesichtkreise des endlichen Geistes dämmert und aufgeht, vorausgesetzt daſs sein geistiges Auge offensteht, und dorthin sich richtet. Daher die richtige, grundwesenliche Forderung der vollständigen, ganzen Wiedergeburt und Neugeburt des religiösen Menschen in und durch die erkannte, ihm ganz neue, höhere Wahrheit. Darin auch der Grund, daſs der Einselmensch, sowie die Stämme und Völker nicht nöthig haben, durch alle niedere und mangelhafte Arten und Stufen der religiösen Bildung hindurchzugehen, um zu jener von uns hier bloſs ahnungweise ausgesprochenen höchsten, vollwesenlichen Art und Stufe der Religion zu gelangen; sondern daſs ihnen unmittelbar, in Einem Uebergehen, das volle und ganze Licht gegeben werden kann, wie dem neugebornen Kinde, das auf einmal an das Licht des Tages gebracht wird. Daher auch das Christenthum den ungebildetsten Völkern ohne alles Hindurchgehen durch die niederen Stufen der Religionbildung angetragen werden kann und soll, und Aufnahme findet, und in wenigen Jahren die schönsten Früchte in diesen neugebauten Gärten Gottes bringt. *) — Wogegen vielmehr jede höhere und vollkommnere Gestaltung der Religion unter den Gestaltungen die ihr am nächsten stehen den langsamsten und oberflächlichsten Eingang und Fortgang findet, und zwar in demselben Maſse, als diese Gestaltungen auch Wahres und Gutes enthalten, und als dieses bei groſser Bestimmtheit der Gestaltung dem Wah- 1037
ren und Guten der höheren Stufe verwandter und ähnlicher ist; — so steht das Christenthum gegen das Heidenthum, Lamathum, Bramathum, Islamthum, und das Judenthum, in absteigender Ordnung der Empfänglichkeit, bei umgekehrter Ordnung der Aehnlichkeit und Verwandtschaft. — Es ist überhaupt grundwichtig, einzusehen, daſs die grundwesenliche Empfänglichkeit des Menschen für die Wahrheit, und für die religiöse Wahrheit insonderheit, eben weil sie eine ewigwesenliche ist, in jedem Zeitmomente urneu, ungeschwächt und unmittelbar ist, also auch von dem früheren und soeben geschichtlich bestehenden individuellen Zustande des Erkennens und Empfindens, des Wollens und Strebens im Erstwesenlichen unabhangig ist, und ebendeſshalb in jedem Momente des Lebens eine Höhergestaltung begründen und anfangen kann. Daher ist es auch das einsige Mittel,

*) Den schönsten geschichtlichen Erweis hievon enthält das neue christliche Leben auf den *Sandwich-Inseln*.

den einselnen Menschen und menschliche Gesellschaften von geschichtlich überliefertem, und durch Gewohnheit eingewurzeltem Wesenwidrigen wahrhaft, gründlich und innerlich zu befreien, und auf den Weg des Guten zu leiten, dafs die Einsicht der ewigwesenlichen Wahrheit, abgesehen von dem geschichtlich Ueberlieferten in ihm hervorgebracht werde, weil nur so durch Ausrottung des Irrthumes dem Untauglichen seine Wurzel entzogen, und der Keim zu dem neuen Guten gelegt und belebt wird.

Schlüfslich noch eine Bemerkung über das Verhältnifs des Irrthumes zur Wahrheit. Dafs Irrthum nur an der Wahrheit ist, behaupten wir mit dem Verfasser; wenn er aber (S. 60) sagt: „dafs der Irrthum nicht eher recht ist verstanden worden, bis „man an ihm die Wahrheit gefunden hat", so würden wir lieber sagen: bis man die Wahrheit gefunden hat, woran dieser Irrthum ist; denn Verneinung und Fehlbildung ist nur an der Bejahung und an der wesenhaften Gestaltung, nicht aber umgekehrt.

Der Verfasser sucht nun in den zwei nächsten Lehrsätzen sowohl die Grundlage der Entwickelungstufen als der verschiedenen Arten der Gestaltung der gemeinschaftlichen Frömmigkeit zu bestimmen.

15.

„*Zu denjenigen Gestalten der Frömmigkeit, welche alle frommen Erregungen auf die Abhängigkeit alles Endlichen von Einem „höchsten und unendlichen zurükführen, verhalten sich alle übrigen „wie untergeordnete Entwikelungsstuffen.*"

Diesem Lehrsatze stellen wir zur Vergleichung folgenden gegenüber:

Diejenige Gestaltung der Religion, in welcher Gott als das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte Wesen erkannt und gefühlt, worin Gott als das Eine Gut, und die Wesenheit Gottes als das Eine Gute zum einsigen Zweck des Wollens und des Handelns gesetzt, alles Endliche aber als in, unter und durch Gott seyend und lebend erkannt, empfunden, gewollt und gethan, und in welcher Gottähnlichkeit, Uebereinstimmung mit Gott, und Vereinigung mit Gott erstrebt wird, verhält sich zu allen anderen Gestaltungen der Religion, wie das in seiner Art Vollwesenliche und Vollständige, und vollständig Uebereinstimmige und Vereinwesenliche (Panharmonische und
1038 *Panorganische) zu dem in derselben Art Unvollwesenlichen, Unvollständigen und Mangelhaften und ist mit selbigem insofern unvergleichbar, als in diesem allen die Wesenheit der Sache nicht als Eine, selbe, ganze, und nicht als vollwesenliche zum Leben gebracht ist, also in allen anderen Gestaltungen sowohl das Erstwesenliche als auch das Vollwesenliche annoch fehlet.*

Der Sinn dieser Behauptung wird erläutert durch den menschlichen Leib, der als Naturleben und Naturgebilde zu dem ganzen übrigen Thierreich in einem ähnlichen Verhältnifs ist, so dafs er gerade nach seinem Eigenwesenlichen im Thierreiche seines Gleichen nicht hat, also insofern gegen alle andere Thiere unvergleichlich ist. Oder durch die Wissenschaft, welche und sofern sie als Philosophie Ein organisches Ganze ist, im Verhältnisse zu jeder einselnen Wissenschaft, die ohne sie selbständig ist, und zu allen einselnen Wissenschaften, als einselnen, zusammengenommen.

Zuerst wollen wir den Lehrsatz des Verfassers, und dessen Erlaüterung und Erweis vernehmen, und zu würdigen suchen; dann aber auch ebenso unsern Lehrsatz erklären, und auf die Gründe desselben hinweisen.

Der Verfasser sagt (S. 61, Anm. *a*): „Es scheint widersprechend, dafs die Frömmigkeit allgemein als Selbstbewufstsein „beschrieben ist, nun aber von einem Gefühl der Abhängigkeit „alles Endlichen geredet wird, worauf alle Frömmigkeit soll zu„rükgeführt werden. Allein das Selbstbewufstsein ist einer ver„schiedenen Ausdehnung fähig, und eben so gut als bestimmte „einzelne Sphären, wie Hauswesen und Vaterland, kann der „Mensch auch die Welt in sein Selbstbewufstsein aufnehmen „(S. §. 10. 2.) und dieses ist eigentlich dasjenige fromme Bewufst„sein, welchem jedes andre als Theil untergeordnet wird.“ — Das Widersprechende, welches der Verfasser hier zu beseitigen sucht, hat aber seinen Sitz ganz wo anders; nehmlich, wie wir oben (886) gezeigt haben, dafs der Verfasser Gefühl und Selbstbewufstseyn zusammennimmt, und für einerlei erklärt, da doch das Gefühl als solches kein Wissen, und das Selbstgefühl insbesondere kein Selbstbewufstseyn ist. Es entspringt freilich aus diesem Nichtunterscheiden für seine Theorie der Vortheil, dafs er dem religiösen Gefühle ohne Schwierigkeit jeden Inhalt verschaffen kann, indem er ein jedes Erkennen und Wissen, welches im Selbstbewufstseyn gegenwärtig ist, sofort zum Gefühle schlägt; — aber dieser nur scheinbare Vortheil zergeht, sowie Gefühl und Bewufstseyn als Momente des Inneseyns, und insbesondere Selbstgefühl und Selbstbewufstseyn als Momente des Selbstinneseyns unterschieden werden. — Das Selbstbewufstseyn ist allerdings einer verschiedenen Ausdehnung fähig, sowie auch das Selbstgefühl, aber auch in der gröfstmöglichsten Ausdehnung und reichhaltigsten Erfüllung bestehen beide selbständig, und sind als selbständige vereinbar, ohne ununterschieden ineinander- 1039
zufliefsen. Allerdings kann der Mensch auch die Welt in sein Selbstbewufstseyn aufnehmen, sowie denn auch in sein Selbst-

gefühl, aber das Bewufstseyn der Welt ist dann dennoch verschieden von dem Gefühle der Welt. Dieses Aufnehmen der Welt in das Selbstbewufstseyn und das Selbstgefühl, ist besonders leicht, wenn, wie der Verfasser oben (933) erklärt hat, die Welt blofs als der Inbegriff aller endlichen Dinge, und das endliche Vernunftwesen und der Mensch auch nur als ein Theil (716, 858) dieses Inbegriffes aller endlichen Dinge angesehen wird. Kümmerlich aber ist dieser Gedanke, und ärmlich das Gefühl, das dadurch erweckt wird. — Die Unendlichkeit der Welt, und ihre unendliche Harmonie und Organisation kann, ja mufs, bei dem beschriebenen Gedanken ganz unbeachtet, ja sogar ganz dahingestellt bleiben; man kann dann bei dem Gedanken blofsen Neben- und Miteinander-Seyns der endlichen Dinge, — blofser Aggregation und Summirung, stehen bleiben, ohne sich zu der Idee der einander durchdringenden Verhältnisse und Kräfte, welche an der blofsen Form durch Multiplication und Division, Potenziirung und Depotenziirung erlaütert wird, zu erheben, und in selbige zu vertiefen. Aber die Idee der Welt als des Einen unendlichen und unendlich lebenden Gliedbaues des Endlichen in Gott, unter Gott und durch Gott, und die Idee des eigenen Ich als eines endlichen aber ewigen inneren Gliedtheiles oder Organes des unendlichen Organismus der Welt ist so leicht nicht in Selbstbewufstseyn und Selbstgefühl, in Wollen und Handeln aufzunehmen; und nach unserer Ueberzeugung ist diefs unmöglich, solange nicht der Grundgedanke: Gott, dem endlichen Geiste einleuchtet, solange nicht Gott selbst nach Seiner ganzen Wesenheit, und dann auch als Urwesen über der Welt in Bewufstseyn und Gefühl, in Wollen und Handeln aufgenommen ist.

Wenn nun aber der Verfasser mit klaren Worten sagt: „*dafs* „*dieses Bewufstsein, nehmlich der in das Selbstbewufstsein aufgenom*-„*menen Welt dasjenige fromme Bewufstsein ist, welchem jedes an*-„*dere als Theil untergeordnet wird*", so behaupten wir dagegen: *dasjenige fromme Bewufstseyn, welchem jedes andere als Theil untergeordnet wird, ist allein das reine und ganze Bewufstseyn Gottes, welchem sogar das reine und ganze Selbstbewufstseyn des endlichen Vernunftwesens selbst, noch ohne an die Welt zu denken, zusammt dem reinen und ganzen Bewufstseyn der Welt, und dem Bewufstseyn des Verhältnisses des endlichen Vernunftwesens zu Gott und zur Welt, dann des Verhältnisses der Welt zu Gott, endlich des dreigliedigen sechsfachen*) Verhältnisses Gottes, des endlichen Vernunftwesens, und*

*) Denn wenn *g* Gott, *v* das endliche Vernunftwesen, *w* Welt bedeutet, so enthält das dreigliedige Verhältnifs *g* zu *w* zu *v* die sechs verschiedenen Beziehungen *gwv*, *gvw*; *wgv*, *wvg*; *vgw*, *vwg*; nicht blofs die Beziehung *vwg*, welche der Verfasser lediglich als das allumfassende Eigen-

der Welt, untergeordnet wird. Und zwar zuerst und zuhöchst das 1040
Bewufstseyn Gottes als des Einen, selben, ganzen, unendlichen Wesens; zu welchem unbedingten Bewufstseyn Gottes weiterhin als in ihm und durch selbiges enthalten das Bewufstseyn der Welt, und Gottes als des Urwesens über der Welt, dann erst das Bewufstseyn des Ich als in Gott durch Gott enthaltenen endlichen Vernunftwesens, und des Verhältnisses des Ich zu Gott, und dann erst das Bewufstseyn des Verhältnisses Gottes zur Welt und zum Ich hinzukommt.

Wir erklären es daher für einen überaus folgereichen Grundirrthum in der Lehre des Verfassers, dafs das in das Selbstbewufstseyn aufgenommene Bewufstseyn der Welt als die eigenliche Grundlage des frommen Bewufstseyns und der Religion gesetzt wird. Denn der Mensch gelangt zu Gott nicht durch die Welt, noch durch sich selbst, noch durch sich selbst in seinem Verhältnisse zur Welt; sondern durch Gott selbst gelangt er zu Gott, dafs er Gottes innewerde in Erkenntnifs und Gefühl, und durch Gott gelangt er dann erst wahrhaft zur Welt und zu sich selbst, dafs er auch der Welt und sein selbst innewerde in Erkenntnifs und Gefühl. Die Richtung des Geistes auf sich selbst und auf die Welt führt, als solche, nie zur Religion; sondern der Mensch, der diese endlichen Richtungen hat, mufs sie erst aufgeben, er mufs erst umkehren von sich und von der Welt, er mufs erst von sich selbst und von der Welt, sofern diese endlichen Dinge als an sich und für sich seyend und lebend gedacht, gefühlt und gewollt werden, ablassen, er mufs in dem reinen, unbedingten Gottinneseyn, in dem reinen unbedingten Gotterkennen und Gottgefühle ein neuer Mensch werden, um religiös, das
ist um gottinnig, gottähnlich und gottvereint zu werden. Diefs 1041
bestätigt zum Ueberflufs die Geschichte der alten und neuen Völker. Die sinnliche und weltliche, wie immer hoch gediehene

wesenliche der Frömmigkeit betrachtet, und auch sie nicht einmal ganz, sondern nur, sofern das endliche Vernunftwesen (*v*) sich als Theil der Welt (*w*) mit der Welt abhangig fühlt von Gott (*g*). Diese Beziehung *vwg* ist unendlich reichhaltig, nach allen Kategorien, und enthält noch vieles andere und höhere Religiöse als das blofse genannte Gefühl. Aber nicht weniger wesenlich sind die fünf übrigen Complexionen und nicht weniger reich an religiösem Inhalte. Zudem ist die vom Verfasser vorzugweise ausgewählte der Ordnung der Wesenheit nach erst die sechste, also die letzte der Sachordnung nach. An sich aber ist das Verhältnifs von: Gott als Einem ganzem selbem Wesen; Gott als Urwesen; und Gott als in, unter und durch sich die Welt seyendem, zu betrachten, die Welt aber weiter als der Organismus von Geistwesen, Leibwesen, und Vereinwesen aus Geistwesen und Leibwesen, worin das innerste Vereinglied die Menschheit des Weltall (oder das Menschheitwesen) ist. (Man sehe: *Die drei ältesten Kunsturkunden* u. s. w., erste Ausgabe, 1810, S. 383; zweite Ausgabe, 1819, 1. Bds. 2. Abth. S. 377 f.).

Bildung konnte die Hellenen nicht zu Gott führen, und aus einem Volke, das in weltlicher Hinsicht weit unter ihnen stand, erscholl auch an sie der Ruf: werdet andern Sinnes*), bekehret euch**), ziehet den alten Menschen aus und einen neuen Menschen an, lasset ab von der Welt und dem weltlichen Sinne. Nicht die geringste Spur von der Lehre, dafs die *Grundlage* der Frömmigkeit seye die Erkenntnifs der Welt und sein selbst als eines Theiles der Welt, und zwar des Verhältnisses der Abhangigkeit des Vernunftwesens als eines Theiles der Welt überhaupt von Gott, ist in den biblischen Schriften zu finden. Vielmehr die durch die Welt unvermittelte Erkenntnifs und Liebe Gottes, und die durch die Welt und ihren Lauf ungehemmte Treue gegen Gott im Guten ist es, welche in diesen Schriften als die Grundlage der Frömmigkeit gelehrt und empfohlen wird***). Dadurch, unter andern, unterscheidet sich eben das Christenthum von dem Heidenthume, dafs es den Menschen unmittelbar zu Gott selbst bringt, dafs es Gott an Ihm selbst zu erkennen und zu empfinden giebt, ohne des Spiegels und der Vermittelung der Welt zu bedürfen, zugleich aber auch ohne zu verkennen, dafs Sich Gott in seiner Welt und auch durch seine Welt offenbart.

Es ist nicht also, dafs man erst die Idee der Welt haben müsse, und erst dann den reinen und ganzen Gedanken: Gott, empfangen und in sich aufnehmen könne; sondern es ist gerade umgekehrt; um den reinen und ganzen Gedanken: Gott, zu haben und in Geist und Gemüth aufzunehmen braucht der Gedanke: Welt, noch garnicht im Bewufstseyn zu seyn; und die Vernunftidee der Welt, wie sie vorhin ausgesprochen wurde, *kann*, ohne den Gedanken: Gott, zum Grunde zu haben, garnicht ins Bewufstseyn
1042 kommen. Ebendaher kommt es, dafs auch in der geschichtlichen Entfaltung der Religion auf Erden, die weltliche Bildung, das ist die Wissenschaft und Kunst des Endlichen in und aufser dem Menschen als solche, keinesweges die Grundlage und das Mafs, des religiösen Lebens, und der religiösen Bildung ist, — weder in Einselmenschen, noch in Stämmen und Völkern und Völkervereinen. Es kann vielmehr, ja es mufs zuerst das Ganzwesen-

*) Μετανοειτε (Matth. 5, 2).

**) Μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε (Act. 3, 19; 26, 20).

***) Folgendes scheinen mir Hauptstellen der Bibel über das Verhältnifs der Gottinnigkeit und Gottseligkeit zu der Welt, zu seyn. Psalm 46, 3—6. Luc. 9, 25. Marc. 8, 36. Joh. 12, 25; 14, 17 und 27; 15, 18 und 19; 16, 20; 17, 14; 18, 36. Röm. 12, 2. Coloss. 2, 20. 2 Petri 1, 4. 1 Joh. 2, 15—17; 5, 4 und 5 und 19. Jacobi 1, 27; 4, 4. In diesem Geiste ist das Lied gedichtet: „Was frag ich nach der Welt u. s. w." Vergleiche oben 646, 325, 359, 969 f., 222, 1047, 847.

liche und das Erstwesenliche der Religion, die reine Gotterkenntnifs und das reine Gottgefühl, in Geist und Gemüth der Menschen, der Stämme, der Völker hereinscheinen und hereinwirken, in seiner eigenen göttlichen Kraft durch Gott, — ohne dafs es der Weltkenntnifs als Grundlage oder als Befähigung oder als Bestätigung bedürfte. — Reingöttliche, religiöse Erkenntnifs, reingöttlicher Sinn, und heiliger Wille des Guten kann stattfinden bei den kümmerlichsten Vorstellungen über die Welt, ohne auch nur die Frage aufzuwerfen oder zu entscheiden, ob die Welt endlich oder unendlich. Man vergleiche z. B. die religiöse Erkenntnifs und die Welterkenntnifs der Jünger Jesu, und überhaupt der ersten Lehrer des Christenthumes mit der religiösen Erkenntnifs und der Welterkenntnifs des Astronomen *Lalande* und so mancher als Kenner der Welt ausgezeichneter Männer. Gott bedarf nicht der Welt um Sich dem Geiste und Herzen des Menschen zu offenbaren, und der gottinnige Mensch bedarf nicht der Welt, um Gottes innezuwerden im Gedanken und im Gefühle.

Bei dieser Einsicht wird jedoch die echte Erkenntnifs der Welt, und des Verhältnisses der Welt zu Gott und zum Menschen keinesweges als werthlos an sich, und als werthlos und gleichgültig in religiöser Hinsicht erklärt; und unsere Ueberzeugung hierüber ist schon im Vorigen (829, 903, 188) ausgesprochen worden. — Wo nur erst das Unbedingt- und Erst-Wesenliche der Religion, das unbedingte, unvermittelte Inneseyn Gottes in Geist und Gemüth, in Gotterkenntnifs und in Gottgefühl, da ist: dann ist auch, aber auch dann erst, die Möglichkeit gegeben auch alles Endliche zu erkennen, zu empfinden, zu wollen, darauf zu wirken, und mit selbigem vereinzuleben, wie es der ewigen Wesenheit des Endlichen in Gott und durch Gott, und der einsigen Bestimmung alles Endlichen: in der Zeit eine eigenwesenliche Darstellung der Wesenheit Gottes zu seyn, angemessen ist, und dazu dient, dafs das Endliche gottähnlich werde. Im Lichte der Erkenntnifs Gottes kann die Idee der Welt, und die Idee der Natur, die Idee des Reiches der Geister, des Reiches der Menschheit, und die Idee des Einselmenschen gefafst, und 1043
nur dann können diese Ideen in immer reicherer Tiefe echter Erkenntnifs durchdrungen werden. Dann bildet sich auch als eine innere Theilwahrheit der Religion die Einsicht und das Gefühl des Verhältnisses Gottes zu der Welt, zu der Natur, der Vernunft, der Menschheit und dem Menschen wahrhaft und vollständig aus, — und erst auf dieser Grundlage ist auch ein echtreligiöses an Früchten des Göttlich-Guten und des Göttlich-Schönen reiches Leben in der Welt, und mit der Welt, in Gott, mit Gott, und mit Gottes Hülfe, möglich.

Vielleicht wird man hier einwenden: der Verfasser setze aber einmal das Fromme blofs in das Gefühl, und zwar in das Gefühl der Abhangigkeit des Menschen, als eines Theiles der Welt, mit der Welt von Gott; nach ihm seyen also der reine Gedanke und das reine Gottgefühl Gottes, ohne Vermittelung der Welt, und ohne es auf den Gedanken und das Gefühl der Abhangigkeit zu beschränken, so wesenlich und erhaben sie seyen, und ob sie gleich die Grundlage der Frömmigkeit ausmachen, doch nicht selbst die eigentliche Frömmigkeit. Aber das ist eben das Grundgebrechen dieser ganzen Ansicht und Lehre von der Religion, dafs ein untergeordneter, endlicher und mit Verneinung behafteter Theil der Religion für die ganze Religion selbst gesetzt und ausschliefsend Religion oder Frömmigkeit genannt wird, und dafs dann auch das Abhangigkeitgefühl des Menschen von Gott nicht rein und unbedingt und ganz gedacht wird, sondern nur insofern als es durch die Welt bedingt und vermittelt, und selbst von der Welt abhangig ist, so dafs die Welt zwischen Gott und das endliche Vernunftwesen als allgemeines, unentbehrliches vermittelndes Glied der Religion eingesetzt wird. Woraus dann das Grundverkehrte folgt, dafs das in das Selbstbewufstseyn aufgenommene Bewufstsein der Welt sofern sie abhangig ist von Einem Höchsten und Unendlichen „eigentlich dasjenige fromme „Bewufstsein seie, welchem jedes andere als Theil untergeordnet „wird", da doch dieses Bewufstseyn lediglich das reine, ganze, unbedingte, vom Bewufstseyn der Welt und überhaupt vom Bewufstseyn jedes Endlichen ganz unabhangige Bewufstseyn Gottes selbst ist, worin und wodurch das Bewufstseyn der Welt und des eigenen Ich und des Verhältnisses Gottes, der Welt und des Ich selbst erst seiner Möglichkeit und seiner Wirklichkeit nach begründet und bedingt ist.

In einer zweiten Anmerkung (S. 62) sagt der Verfasser: „Wirklich aber tritt dieses als allgemeine Norm nur auf in den„jenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, die wir die monotheisti„schen Religionen zu nennen pflegen, welche also hier als die „höchste Entwikelungsstuffe sollen aufgestellt werden." Hierzu bemerken wir nur vorlaüfig, dafs diese Benennung Monotheismus der Abstammung des Wortes nach nicht eigentlich die Einheit der Wesenheit Gottes *(unitas essentiae)*, sondern blofs die Einmaligkeit oder die Einsigkeit, das ist die Zahleinheit *(unitas numerica)* Gottes ausspricht; daher dann in diesem Sinne schon solche Religionbegriffe monotheistisch heifsen, die zwar nur einen einsigen Gott, und neben ihm nicht noch einen Gott, oder mehre, andere, „Götter" verehren, aber zur Erkenntnifs der

Einheit der Wesenheit Gottes, als unbedingter und unendlicher Wesenheit, noch nicht gelangt sind.

Hierauf wendet sich der Verfasser zur Erklärung seines Lehr- 1044
satzes selbst. „1) Als solche untergeordnete Stuffen seze ich im „Allgemeinen den Gözendienst, auch Fetischismus genannt, und „die Vielgötterei.“ Hinsichts der letzteren wird nun sogleich richtig bemerkt: „Eigentliche Vielgötterei ist nur da, wo die „Götter eine gegliederte zusammengehörige Vielheit bilden, welche „als eine Allheit, wenn auch nicht nachgewiesen, doch voraus- „gesezt und angestrebt wird. Vermöge dieser ist nun in dem „fromm erregten Selbstbewufstsein, sofern jeder Gott auf das „ganze System bezogen wird, die Abhängigkeit alles Endlichen „aufgenommen, aber nicht von Einem Höchsten, aufser sofern „hinter der Vielheit schon die Einheit irgendwie hervortritt, in „welchem Falle die Vielgötterei aber schon im Verschwinden ist „und der Uebergang zum Monotheismus gebahnt.“ Die Einheit über der Vielheit der sogenannten Götter tritt zum Beispiel als Vernunftahnung hervor in der geahneten Idee des Einen Schicksals dem alle jene überschwenglichen personifizirten Ideale der Phantasie in unvermeidlicher Nothwendigkeit unterworfen gedacht werden. Der Verfasser unterscheidet hiernach *Götterdienst* vom *Götzendienst* oder Fetischismus. „Dem Gözendiener“, sagt er, „ist die Mehrheit der Gözen nur etwas zufälliges, und es ist „dabei gar nichts vollständiges angestrebt; wol aber schreibt er „dem Gözen nur zu einen Einflufs auf ein bestimmtes endliches „Gebiet, über welches hinaus seine fromme Erregungsfähigkeit „sich nicht erstrekt. Diesem eigentlichen Gözendienst liegt allemal „zum Grunde eine Unfähigkeit, die Welt mit in das Selbst- „bewufstsein aufzunehmen, weshalb auch die frommen Erregun- „gen nicht eine Abhängigkeit alles Endlichen aussagen können. „Die alten ξόανα der Hellenen waren wahrscheinlich eigentliche „Gözenbilder und jedes etwas für sich allein. Die Vereinigung „dieser verschiedenen Verehrungen und die Entstehung wahrer „Mythenkreise, wodurch diese Gebilde in Zusammenhang gebracht „wurden, war eins und dasselbe, und dadurch erst die Erhebung „vom Gözendienst zur eigentlichen Vielgötterei bedingt.“ Aber auch die sogenannten Götter des Olympos sind nur Götzen, wie die Götzen des Fetischismus; und der Name Gottes sollte von Denen, die Ihn kennen und verehren, durchaus nicht in der Mehrzahl gebraucht werden; ja selbst die Herleitung eines das Ungöttliche bezeichnenden Wortes, wie Götze, ist dem religiösen Gefühle zuwider *). Allerdings ist ein wesenlicher Unterschied

*) Vergleiche oben 1004; 95. 545.

1045 der endlichen Phantasie-Gebilde, worin die Hellenen das Göttliche ahneten, und den rohen Vorstellungen eines Fetissoverehrers; aber die reine und ganze Gotterkenntnifs fehlet in beiden. Dafs wir defshalb das Echtmenschliche und das geahnete Göttliche, das Gute und Schöne des Heidenthumes nicht verkennen, aber auch seinen Graüeln das Auge nicht verschliefsen, haben wir vorlangem bekannt *).

Auch verdient bemerkt zu werden, dafs selbst in der vollendetsten polytheistischen Ansicht der Hellenen keinesweges der reine Gedanke der Welt, geschweige die reine und ganze Idee derselben zum Grunde liegt, auch darin keinesweges der Gedanke in Bestimmtheit sich vollführt findet, dafs die ganze, unendliche Welt unter der Regierung der Götter stehe; sondern statt der Idee der Welt findet sich diesem Polytheismus zum Grunde liegend ein, nach dem damaligen Zustande der Natur-Erkenntnifs, sehr nahe umgrenzter Kreis endlichen Lebens, der noch dazu volkthumlich begrenzt ist, und der Einflufs der sogenannten Götter darauf ist kaum eine Regierung zu nennen, sondern vielmehr ein dem Lebenzustande der hellenischen Völkerschaften nachgebildeter anarchischer Aristokratismus, der dem Schicksale unterliegt. Somit ist die Abhangigkeit des endlichen Gebietes des Weltlebens, welches die damalige Bildung zu umfassen vermochte, von den sogenannten Göttern nicht einmal rein, ganz, unbedingt und wohlgeordnet. Und es kann sogar behauptet werden, dafs diese sogenannten Götter nicht allein vom Schicksal, sondern sogar von der Welt selbst abhangig erscheinen, indem die endlichen Gebilde der Welt ihre Neigungen und Leidenschaften wecken und entzünden, und selbige über die Grenze selbst der natürlichen geschweige der sittlichen, echtmenschlichen Mäfsigung und Selbstbeherrschung hinaus verführen. Wie sollte auch das Heidenthum es vermögen, das echte und wahre Bewufstseyn der Welt in das Selbstbewufstseyn aufzunehmen und in sich zu hegen und auszubilden, da ihm der Eine, unbedingte Grund dazu, die echte Gotterkenntnifs fehlt? — Denn die reine und ganze Idee der Welt, wonach sie als Ein in seiner Art unendlicher Gliedbau aller endlichen Wesen und Wesenheiten in, unter und durch Gott verursacht, und als Ganzes sowie nach ihren letzten, kleinsten Theilen, als Ewiges und als Zeitliches, im Daseyn und im Leben, ganz und unbedingt als von Gott abhangig erkannt wird, — diese echte Idee der Welt kann nur in, unter und durch die Grunderkenntnifs Gottes gewonnen, eingesehen und ausgebildet werden, welche eben dem Heidenthum in allen seinen verschie-

*) Siehe 69, 456, 474 T. u. N., 476.

denen Abstufungen und Ausgestaltungen gänzlich fehlt. — Und von der andern Seite kann von den bisherigen monotheistischen Religiongestaltungen ebensowenig gesagt werden, dafs sie bereits die reine und ganze Idee der Welt in organischer innerer Ausführung in gemeinschaftlichen Lehrbegriffen gefafst und ausgebildet hätten, als welches sie auch zu dem reinen, ganzen, unbedingten
Gottgedanken garnicht bedürfen; da dieser vielmehr dem reinen 1046
und ganzen Gedanken der Welt im menschlichen Bewufstseyn (716, 1041, 1445) vorausgehen mufs.

Es zeigt sich also, dafs weder dem vom Verfasser vorzugweise sogenannten Götzendienste die Unfähigkeit, noch der von ihm sogenannten „Vielgötterei“, oder dem von Andern sogenannten Götterdienste die Fähigkeit zum Grunde liege, „die Welt mit ins Selbstbewufstseyn aufzunehmen“; sondern dafs beide des Gedankens der Welt als Eines unendlichen Inbegriffes alles Endlichen, geschweige der von uns ausgesprochenen Idee der Welt, zu ihren unvollkommenen, einseitigen und verderbten Ahnungen und Verehrungen der göttlichen Wesenheit garnicht nöthig haben; — daher sie auch beide, wie geschichtlich erwiesen werden kann, der reinen und ganzen Idee der Welt, überall entbehren. Sie bedürfen des Gedankens und der Idee der Welt sowenig, als der Monotheismus selbiger zu der unbedingten, reinen und ganzen Erkenntnifs Gottes als des Einen, selben, ganzen, unbedingten und unendlichen Wesens nöthig hat, oder als sie ihm dazu jemals verhelfen kann. Wodurch sich zugleich ergiebt, dafs die Aufnahme des Bewufstseyns der Welt ins Selbstbewufstseyn eine höhere Stufe der Gestaltung der Religion in der Menschheit durchaus nicht begründen, und daher auch als ganzwesenlicher oder erstwesenlicher Bestimmgrund und Eintheilgrund aller verschiedenen Gestaltungen der Religion garnicht gebraucht werden kann; obwohl umgekehrt die wahre und ganze Idee der Welt und die echte Welterkenntnifs selbst erst ein Ergebnifs der religiösen Grunderkenntnifs, mithin eine charakteristische Eigenwesenheit der vollwesenlichen Gestaltung der Religion ist. — Dieser Einwendung, dafs das Bewufstseyn der Welt in der erklärten Beziehung zum Eintheilgrunde der verschiedenen Gestaltungen der Religion nicht tauge, sucht der Verfasser folgendermafsen zu begegnen. —

„2) Diese Verschiedenheit, Einen Gott zu glauben, unter „dessen Abhängigkeit die ganze Welt gestellt ist, oder ein System „von Göttern, welche die Weltherrschaft unter sich theilen, oder „einzelne Gözen, die sich auf Familien, Ortschaften oder einzelne „Geschäfte beziehen, scheint zwar zunächst nur in der Vorstel- „lung zu liegen, nicht in dem unmittelbaren Selbstbewufstsein,

„und also nach unserer Ansicht nur eine abgeleitete zu sein, „nach welcher nicht sicher genug wäre die Gestaltungen der „Frömmigkeit einzutheilen. Allein es geht schon aus dem bisher „gesagten hervor, wie diese verschiedenen Vorstellungen von „verschiedenen Zuständen des Selbstbewufstseins abhängen. Denn „es giebt keinen eigentlichen Monotheismus ohne die Fähigkeit „sich im Selbstbewufstsein mit der ganzen Welt zu einen, d. h., „sich selbst schlechthin als Welt, oder die Welt schlechthin als „sich selbst zu fühlen.“ — Der Verfasser hat aber diese letztere Behauptung, auf welche es eigenlich ankommt, nirgends bewiesen; und die von uns im Vorigen entwickelten Gründe zeigen, dafs dieses vielmehr zum Monotheismus garnicht erfordert wird. Auch schon die Geschichte zeigt, dafs viele monotheistische Lehrbegriffe die Welt für gar Nichts, aufser für einen taüschenden Schein, oder für ein Eitles Nichtwesenliches der Frömmigkeit
1047 Hinderliches, welches sich feindselig zwischen Gott und die Menschheit stelle, und vielmehr darauf ausgehen, dafs der Fromme sich von der Welt loswinde und enteine, ihr absage und absterbe, um rein, und ganz, und unmittelbar bei Gott zu seyn und mit Gott sich zu vereinen. Auch ist schwer, einzusehen, warum, wie hinzugesetzt wird, „mit dieser Erweiterung des Selbstbewufstseins „kein Fetischismus mehr vereinbar ist“; da doch der Gedanke mit der ganzen Welt, als Inbegriffe aller endlichen Dinge, als auch so ein endlicher Theil derselben (945) Eins zu seyn, über die Art, Stufenfolge und Wirksamkeit dieser endlichen Dinge, und deren Verhältnifs zu dem Göttlichen, garnichts entscheidet; — welche Entscheidung nur in der reinen und ganzen Gotterkenntnifs, und durch selbige gefunden wird, welche ein durchaus überweltlicher, ja nichtweltlicher und unweltlicher Gedanke ist, zu dem alle Welt mit aller ihrer inneren Unendlichkeit, Pracht und Herrlichkeit, und mit aller ihrer inneren Endlichkeit, Eitelkeit und ihrem Elend nicht verhelfen kann, — sondern allein Gott.

Uebrigens hat es der Verfasser ganz dunkel gelassen, was er hier damit meint: *dafs man sich im Selbstbewufstseyn mit der ganzen Welt eine, d. h. sich selbst schlechthin als Welt oder die Welt schlechthin als sich selbst fühle.* Der Unbestimmtheiten und Unklarheiten sind hiebei gar viele. Denn erstlich ist unbestimmt gelassen, ob hier unterschieden werden solle: sich *als* Welt, und: sich als *die* Welt, zu fühlen. Sich *als* Welt fühlen, mag nun allerdings schon insofern gesagt werden, als man sich endlich und zwar als Theil der Welt überhaupt fühlt; aber sich als *die* Welt fühlen ist unmöglich, weil Keiner die Welt, sondern ein Wesen der Welt *ist.* Dafs der Mensch in Geist und Gemüth die ganze Welt im reinen Gedanken der Idee der Welt, und im

endlichen Nachbilde der Phantasie in sich *hat* oder vielmehr *ist*, ist allerdings wahr; — schon Wissenschaft und Poesie beweisen es; — dennoch ist er aber auch dadurch nicht *die* Welt selbst, und kann sich also auch so nicht als die Welt seyend fühlen. Unbestimmt ist hier ferner das „*oder*“; denn es bleibt unentschieden, ob der Verfasser meint, Beides sey einerlei, oder, Beides seye zwar unterschieden, finde aber zugleich im Menschen statt. — Allerdings stimmt die Welt und der Mensch der Reinwesenheit (238, 249, 345) nach überein und haben Beide sie gemeinsam, auch wirken Beide aufeinander ein, und bilden sich einander ein und ineinander ab: dennoch aber gehen sie nicht ineinander über, und können daher weder im Erkennen noch im Gefühl für einander gesetzt werden. Es ist daher ungedenkbar, dafs das endliche Vernunftwesen die Welt als Es selbst seyend erkenne oder fühle. Zwar kann gesagt werden, dafs die Welt auch jedes endliche Vernunftwesen, als ihrer endlichen Theile einen, in sich ist und enthält; allein keinesweges unbestimmt und allgemein: dafs die Welt jedes endliche Vernunftwesen ist. Weiter ist das „*schlechthin*“ ganz undeutlich; denn man sieht nicht, soll es heifsen: *ganz und gar*, oder: *überhaupt und im Allgemeinen*. Nach dem geltenden Sprachgebrauche wird schwerlich Jemand, aufser dem Verfasser und seiner Schule sich befugt halten zu sagen: er fühle sich schlechthin als die Welt, oder die Welt schlechthin als sich selbst. — Gleichwohl war es für das Vorhaben des Verfassers durchaus unerlafslich, über den Sinn und Inhalt dieser 1048
Formel die bestimmteste Auskunft zu geben; da die Lehre, welche durch diese Formel ausgesprochen werden soll, in des Verfassers Religionslehre entscheidend, und gleichsam der Grundstein des ganzen Gebaüdes ist. Ebenso bildlich unklar finden wir die nun folgende Aüfserung: „Die eigentliche Vielgötterei sezt auch „dieselbe Möglichkeit voraus, im Selbstbewufstsein das Ich bis „zur Welt auszudehnen; aber die Verschiedenheit der Zustände, „mit welchem sich die hierauf ruhende fromme Erregung einiget, „herrscht zu sehr vor, als dafs alle diese verschiedenen Gestal- „tungen der Abhängigkeit auf Eins sollten bezogen werden.“ *Wie* soll im Selbstbewufstseyn das Ich bis zur Welt ausgedehnt werden? — Wohl mag man sagen, dafs das Ich sein Selbstbewufstseyn bis zum Bewufstseyn der Welt erweitere; aber das Ich selbst bleibt in Ewigkeit innerhalb der ewigen Grenzen seiner Wesenheit, was es ist, und vermag nichts Anderes und nicht Mehres zu werden, und wird, solange es bei klarer Besinnung bleibt, sein Selbstbewufstseyn, als solches, von dem Bewufstseyn der Welt und von dem Bewufstseyn des Verhältnisses Seiner selbst zur Welt unterscheiden. Nur innerhalb der ewigen Gren-

zen, die seine Wesenheit unwandelbar umziehen, vermag das endliche Vernunftwesen ohne Ende sich auszubilden und zu vervollkommnen, und mit der Welt, und was das Erstwesenliche ist, mit Gott immer inniger vereint zu werden. Dagegen jene Ausdehnung, wäre sie möglich, müſste alle Individualität des Ich vernichten, — das Ich aller Bestimmtheit entleeren, so daſs es sich dann erkennen und fühlen müſste als ein in eine leere, öde Unendlichkeit ausgedehntes bloſses Etwas, wovon nicht abzusehen ist, wie dieſs in eine fromme Erregung ausschlagen könnte.

„Es zeigen daher", erklärt der Verfasser weiter, „diese drei „Stuffen zugleich die verschiedenen Verhältnisse der frommen „Erregung zu den sinnlichen Gefühlen. Im Fetischismus sind „noch das übersinnliche und das sinnliche Gefühl so verworren, „daſs ihr Unterschied miſskannt, und eben deshalb der Göze als „ein einzelnes Ding gesezt und also das fromme Gefühl dem sinn„lichen gleich behandelt wird. In der Vielgötterei treten beide „zwar mehr auseinander und die frommen Gefühle werden be„stimmter von den sinnlichen geschieden; aber sie nehmen doch „noch zu sehr Theil an den Gegensäzen, in welche die Mannig„faltigkeit der sinnlichen zerfällt, und daher werden sie selbst „auf ein mannigfaltiges bezogen, es mögen nun in den Göttern „mehr die Naturkräfte dargestellt werden, welche die verschie„denen sinnlichen Gefühle erregen, mit denen die höheren sich „einigen, oder es mögen die geselligen Verhältnisse und die in „ihnen wirksamen menschlichen Eigenschaften durch die Götter „symbolisirt werden. Vollkommen klar ist das fromme erst mit
1049 „allem sinnlichen zwar vereinbar aber auch im Bewuſstsein davon „geschieden, da wo in den frommen Erregungen selbst kein „anderer Gegensaz übrig bleibt, als der ihres freudigen oder „niederschlagenden Tons, und sie deshalb auch nur auf Eins be„zogen werden." Der Verfasser hat aber nicht bewiesen, weder *daſs*, noch *wie* bloſs der letztgenannte Gegensatz übrigbleibe, noch auch, wie gerade *deſshalb* die frommen Erregungen auch nur auf Eines bezogen werden. Und vielmehr müſste die Wahrnehmung dieser Doppelheit verstandesmäſsig zu der Annahme einer doppelten Abhängigkeit der Welt von einem guten und von einem bösen Principe führen, von einem guten, dem erfreuenden, und von einem bösen, dem betrübenden und niederschlagenden; — ein Dualismus, auf dem auch so manche Denker, und mehre Völker in ihren Religionbegriffen, wohl unverkennbar in Mitwirkung ihrer Freude und ihres Leides in Wechselwirkung mit der Welt, gekommen sind. — Am freudigen und am niederschlagenden Tone fehlt es übrigens auch dem Gefühle des Fetischdieners und des Vielgötzendieners nicht, und wenn daher in dem

echtfrommen Gefühle nur dieser Gegensatz, der ihm mit allen übrigen niederen Stufen der Frömmigkeit gemeinsam ist, übrig bleibt, so sieht man nicht ein, warum derselbe, als solcher, nicht auch in den niedern Stufen schon den Werth der Frömmigkeit haben soll. Wenn aber, wie der Verfasser vermuthlich annehmen wird, der Werth des frommen Gefühls nicht darin besteht, dafs es erhebend oder niederschlagend überhaupt ist, sondern dadurch vielmehr, wodurch und in welcher Hinsicht es Beides ist: so hätte eben dieses als das dem eigentlich Frommen charakteristische Wesenliche an dem erhebenden und niederschlagenden Tone des Gefühls als das Hauptsachliche ausdrucklich, und mit ganzer Bestimmtheit ausgesprochen werden sollen. Ergänzen wir aber auch diefs im Sinne des Verfassers dahin, dafs das Freudige oder das Niederschlagende des religiösen Gefühls es ist durch die Vergleichung des Sinnlichen mit dem unendlichen Uebersinnlichen im Verhältnisse der Abhangigkeit von Gott: so können wir dann wiederum nicht beistimmen, dafs in den frommen Gefühlen kein anderer Gegensatz übrigbleibe als der ihres freudigen oder niederschlagenden Tones. Denn abgesehen davon, dafs zwischen beiderlei Tone die gleichgültige sich gleichbleibende, weder erhobene noch niedergeschlagene Stimmung vorkommt, so ist noch über beiderlei Tone das Gefühl der göttlichen Befriedigung, Ruhe und Seligkeit in Gott (570, 877), und selbst über diesem Gefühl des befriedigten Verhältnisses der Seele zu Gott ist noch das reine Gottgefühl, welches auch rein von diesem Verhältnisse empfunden wird. Von der Seligkeit aber kann nicht gesagt werden, dafs sie freudig sey im Gegensatze gegen die Traurigkeit, oder erhebend im Gegensatze des Niederschlagens; das reine Gottgefühl aber steht mit andern Gefühlen garnicht in Einer Reihe, sowenig als Gott selbst mit den endlichen Wesen in Einer Reihe steht. Wir achten Diefs für einen Hauptpunkt in der Religion, der aber Vielen schwer ist zu fassen, und noch schwerer, im Gefühl zu erleben.

„3) Man kann daher diese niedern Stuffen auch von der
„höhern unterscheiden als solche, von welchen bestimmt ist in 1050
„eine andre überzugehen. Denn auf keinem Ort der Erde soll
„der Mensch immer beim Gözendienst stehen bleiben, sondern
„sowie sein Bewufstsein sich zu gröfserer Reinheit und Klarheit
„entfaltet, wie langsam dies auch in manchen Menschenstämmen
„geschehe, findet er auch den Weg zu einer vollkommneren Ge-
„staltung seiner Frömmigkeit: wogegen die monotheistische Stuffe
„den Gipfel darstellt. Auf ihr selbst zwar kann es noch Unter-
„schiede geben des unvollkommneren und vollkommneren, aber
„eine höhere giebt es nicht, und Rükgang auf eine andre findet

„nicht statt. Christen, die wirklich und nicht nur zum Schein „zum Heidenthum in Verfolgungen zurükgekehrt waren, können, „als sie Christen wurden, nur von einer gemeinsamen Bewegung „fortgerissen gewesen sein, nicht aber das Wesen des Mono- „theismus in ihr persönliches Bewufstsein aufgenommen haben." Sofern aber unter dem Monotheismus die vollwesenliche Religion selbst verstanden wird, kann garnicht gesagt werden, dafs selbiger wie eine Stufe derselben Reihe mit dem Fetischismus und Polytheismus betrachtet werden kann, aus Gründen die wir vorhin angezeigt haben. Und obgleich wir dem Fetischismus und Polytheismus ein religiöses Element zugestehen, so ist doch nicht abzusehen, wie diefs der Verfasser nach seiner Theorie thun kann, da nach ihm das Fromme im Gefühl der ganzen, gleichbleibenden Abhangigkeit des Menschen als Theiles der Welt mit der Welt zugleich von Gott besteht, aber sowohl dem Fetischismus als dem Polytheismus Beides die Erkenntnifs Gottes und selbst der Welt als Inbegriffes, geschweige als Organismus, alles Endlichen fehlt; oder, wollte man beiden den Gedanken der Welt als eines *endlichen* oder dem Umfange nach unbestimmt gedachten Inbegriffes endlicher Dinge zugestehen, so fehlt doch beiden der Gedanke: Gott, sicherlich, da dieser Gedanke ohne den Gedanken der *Einheit der Wesenheit Gottes* nicht da ist, weil ohne diese auch Unbedingtheit und Unendlichkeit nicht gedacht wird.

Weiter wird vom Verfasser bemerkt: „Giebt es nun aber „keine höhere Stuffe als den Monotheismus, so könnte man viel- „leicht denken, es sei dem vorigen gemäfs doch noch eine „niedrigere anzunehmen als der Fetischismus, nämlich ein gänz- „licher Mangel aller religiösen Erregung, wie schon manche eine „solche Brutalität als den ursprünglichen Zustand des Menschen „angenommen haben. Und wenn der Uebergang aus einer nie- „dern Stuffe zu einer höheren als fortschreitende Entwikelung „gedacht wird: so möchte dann gefolgert werden, der Mensch „könne sich überall nur zum Monotheismus erheben, nachdem „er von jener Brutalität an alle untergeordneten Stuffen durch- „laufen. Allein wir unseres Theiles bilden das ganze geschicht- „liche Gebiet nach dem Grundsaz aus Nichts wird Nichts; und „was sich aus der Seele eines Menschen entwikeln soll, dazu „mufs der Keim schon ursprünglich in ihr gelegen haben." *Wie* der Verfasser seines Theils die Entwickelung oder Bildung auf dem geschichtlichen Gebiete, — denn nicht das ganze geschichtliche Gebiet selbst kann er im Ernste bilden wollen, — begreifen oder erklären will nach dem angeführten Grundsatze, ist nicht
1051 zu errathen, da besagter Grundsatz selbst nichts Bejahiges aus-

sagt, mithin, ihm selbst zufolge, weil auch er selbst ein Negatives ist, aus ihm selbst nichts erklärt und begriffen werden kann; denn die Frage ist vielmehr: wie *an* dem Etwas, sofern es ein Bleibendes ist, seine Wesenheit in der Zeit in entgegengesetzten, sich einander ausschliefsenden Zuständen, vollständig wirklich wird. Dann ist es auch nicht gegründet, dafs der Mensch, der Gottes in Bewufstseyn und Gefühl noch garnicht inne ist, defshalb viehisch oder brutal seyn mufs, obschon er dann blofs auf der Stufe der Thierheit steht, die dabei einen sehr hohen Grad der gesellschaftlichen Verfeinerung erlangen kann. Dafs übrigens jede höhere Stufe jeder Lebenentfaltung, nicht blofs der religiösen, unmittelbar und urneu aus der ewigen Wesenheit der selbstlebenden und vereinlebenden Wesen hervorgeht, und aus allen vorhergehenden Stufen nicht zu erklären ist, diefs ist ein allgemeiner Grundsatz der Lebenlehre und der Philosophie der Geschichte. Dafs aber die Religion überhaupt auf allen ihren Stufen, und zuhöchst oder vielmehr zuerstwesenlich der Monotheismus *aus* der Seele des Menschen, indem dazu der Keim ursprünglich in ihr gelegen gewesen, entwickeln solle und könne, und entwickelt habe, kann garnicht gesagt werden; weil die Religion des Menschen und der Menschheit erstwesenlich und ursprünglich ein Werk Gottes am Menschen und der Menschheit ist, wobei sie nur, vermöge ihrer Vernunftanlage untergeordneterweise mitwirken. Soll der Mensch Gott erkennen, empfinden, wollen, und soll er im Leben die göttliche Wesenheit mit Bewufstseyn darstellen, so mufs gedacht werden, dafs Gott Selbst Sich ihm zuvor geoffenbart hat; sowie Dem die leibliche Sonne eben aufgegangen, und, wenn schon hinter Wolken, ihm scheinen mufs, wenn er sie erblicken, an ihrem Tageslichte leben und wirken, und Werke des Lichtes vollenden soll; obschon, das Licht der Sonne in sich aufzunehmen der Mensch nur dadurch vermittelt, fähig ist, dafs sein Auge ein Lichtorgan ist.

Ferner sagt der Verfasser: „Wie wir nun diese Brutalität „leugnen, die auch geschichtlich wol nirgends nachgewiesen wer„den kann: so geben wir auch die andere Folgerung nicht zu, „dafs der Monotheismus sich immer aus dem Fetischismus durch „die Vielgötterei erst bilden müsse. Sondern es kann freilich „nach unserer Ansicht als möglich gedacht werden, dafs alle „Theile des menschlichen Geschlechts ursprünglich mit jener ganz „dunkeln und verworrenen Frömmigkeit angefangen haben; aber „es ist auch an sich eben so denkbar, dafs neben jenem über „den gröfseren Theil des menschlichen Geschlechts ursprünglich „verbreiteten Fetischismus irgendwo ursprünglich ein Monotheis„mus gewesen, aus dem sich die grofsen Gestaltungen dieser

„Stuffe zuerst entwikelt haben. Und eben so denkbar, dafs das „menschliche Geschlecht überall mit jenem kindlichen Monotheis„mus angefangen, wie wir ihn bei manchen übrigens noch nicht „sehr entwikelten Stämmen finden, und dafs dieser nur bei den „meisten durch Verderbnifs ausgeartet ist, und sich allmählig „von unten auf wieder herstellt.“ — Was die letztere Meinung betrifft, so streitet sie mit des Verfassers kurz zuvor (S. 64) gemachter Behauptung, „dafs vom Monotheismus Rückgang auf eine „andere Stufe nicht statt finde.“ Der Verfasser hat übrigens nicht die Gründe aufgezeigt, wonach er alle diese drei Fälle denkbar findet, auch unerwähnt gelassen, ob nicht, aus noch
1052 andern Gründen noch mehre Fälle denkbar seyen. Auch ist die höhere Frage, ob eigentlich hierbei mehre Fälle wahrhaft denkbar seyen, oder ob nicht ein Einsiger Verlauf der Entwickelung der Menschheit zur Religion der nothwendige seye; — denn überhaupt vorlaüfig einfallende, noch unentschiedene Fälle, die mithin blofs Aufgaben des Denkens, blofs problematische Einfälle sind, verdienen den Namen der Denkbarkeit nicht. Je unbestimmter und unsicherer die Ansicht der Religion selbst ist, je mehre Fälle wird man auch hinsichts der fortschreitenden Entfaltung der Religion, wie man sagt, denkbar finden, eben weil selbige nicht hinreicht, den einsigen Fall, als das Einsig-Wesenliche der Sache entscheidend herauszufinden. Es würde für die Ansicht des Verfassers von der Wesenheit der Religion, die eine blofs theilheitliche (particulare), bezugliche (relative), und verneinige (negative) ist, angemefsner seyn, wenn gesagt würde, dafs nach selbiger über den fraglichen Gegenstand nichts sich ergebe.

4) Wenn nun zunächst der Verfasser das Verhältnifs der drei nach ihm einsigen, „grofsen monotheistischen Gemeinschaften der „jüdischen, christlichen und mohamedanischen zu einander“ zu bestimmen sucht, so können wir ihm, nach dem Zwecke dieser Kritik dabei nicht folgen, indem wir zu dem Ende ebenfalls in das historische Gebiet übergehen müfsten, um diese Aufgabe zu lösen, welche zwar sehr wichtig ist, und auch uns vielfältig beschäftiget hat, aber nicht nebenher abgemacht werden kann. Zu bemerken aber ist, dafs der Verfasser den indischen Religionbegriff, wie selbiger in den Veds, und wissenschaftlich entwickelt in dem Systeme der Vedantaphilosophie enthalten ist, nicht mit Fug hier unerwähnt gelassen zu haben scheint*). Von der mu-

*) Dieser Religionsbegriff ist monotheistisch, wie schon aus den *Upnek'hat*, aus der kurzen Schilderung der Vedanta-Philosophie in der Schrift: *Prabod'h Chandro'daya, and Atmu Bod'h, etc., transl. from the Shanscrit and Pracrit by* J. *Taylor* (1812), und aus der kleinen Schrift des Braminen *Remmohon-Roy* (Auflösung des Vedant, aus dem Engl. Weimar 1817) ersehen wird.

hamedanischen Gemeinschaft wird gesagt: „sie zeigt durch ihren
„leidenschaftlichen Character, und durch den starken sinnlichen
„Gehalt ihrer Vorstellungen eine Spur von jener Gewalt des sinn-
„lichen Gegensazes, welche den Menschen auf der Stuffe der
„Vielgötterei zurükhält.“ Dafs diese Gemeinschaft für die Ein-
heit der Wesenheit und der Persönlichkeit Gottes eifert ist gewifs,
aber eben auch, dafs ihr unter allen monotheistischen Lehrbegrif-
fen am wenigsten eine Fähigkeit zugeschrieben werden kann in
Vielgötterei auszuarten, da selbige die Einheit Gottes so festhält,
dafs sie sogar dem Christenthume wegen der göttlichen Verehrung
Jesu, und wegen der Dreifaltigkeitlehre, den Vorwurf macht,
abgöttisch und vielgöttisch zu seyn. Des Leidenschaftlichen aber
und Unduldsamen nach innen und nach aufsen zeigt die Geschichte
des Judenthumes und des Christenthumes ebenfalls nicht Wenig,
sowie auch sinnlicher Vorstellungen, wenn auch zumtheil von
anderer Art als im Islamismus, keine geringe Zahl. Dafs das
Christenthum reiner monotheistisch seye, als das Judenthum und
das Islamthum, wenn auch, wie der Verfasser sagt, das erstere 1053
noch eine Neigung zum Fetischismus und das andere noch eine
Spur des heimlichen Gegensatzes an sich trüge, und wenn man
auch das Christenthum, sowie es sich bis hieher geschichtlich
entwickelt hat, von beiderlei gänzlich freispräche, — sehen wir
nicht. — Dass der Islamismus in seiner Lehre von der Seligkeit
im Paradiese mehr Sinnliches enthalte, als das Christenthum,
möchte vielleicht sich vertheidigen lassen, obgleich neuerdings
Kenner es haben leugnen wollen. Dass aber der Islamismus in
dieser Hinsicht im Erstwesentlichen mit dem Christenthum auf
derselben Stufe stehe, ist dem unparteiischen Urtheile daraus
klar, dass in beiden von Lohn und Strafe, von Himmel und Hölle
die Rede ist, und dass dem christlichen Himmel und der christ-
lichen Hölle es nicht ganz an allen sinnlichen Prädikaten fehle,
selbst in den Schriften des neuen Testaments, in den Lehrschrif-
ten, Gesängen und bildlichen Darstellungen der christlichen Kirche
aller Zeiten, ist allbekannt. Wie sich in dieser Hinsicht die Re-
ligionlehre der Veds zu beiden, dem Christenthum und dem Is-
lamthume verhalte, auszumitteln, ist hier nicht der Ort. — Auch
wir würden, wie der Verfasser sagt, „es auch nur als Rückschritt
„und als krankhafte Ausnahme ansehen können, wenn aus dem
„Christenthume in das Judenthum oder in den Muhamedanismus
„übergegangen wird“, oder, setzen wir hinzu in den reinen Bra-
mismus; — aber aus ganz andern Gründen, als diejenigen, die
wir als die Gründe unseres Verfassers aus seinem Vortrage zu
vermuthen uns befugt halten können.

5) Endlich sucht hier der Verfasser noch die Ansicht zu widerlegen, „welche die untergeordneten Stuffen gar nicht für Frömmigkeit anerkennen will." Aber dieses zu leisten ist von der Ansicht des Verfassers aus viel schwieriger, als man vermuthen möchte. Anstatt der Sache selbst auf den Grund zu gehen, wird sogleich zur Seite zu einem Nebenpunkt abgeschweift, indem hinzugesetzt wird, „dafs dabei vorzüglich der Grund geltend gemacht werde, dafs sie ihre Quelle in der Furcht hätten." Aber die zu widerlegende Behauptung ist von diesem einselnen Momente der Furcht garnicht abhangig. Denn vielmehr ist der Hauptgrund jener Behauptung an sich dieser, dafs allen andern Glaubensbekenntnissen aufser den monotheistischen der reine und ganze Gedanke Gottes fehle, indem dieser ohne den Gedanken der Einheit Gottes der Wesenheit und der Zahl nach garnicht im endlichen Bewufstseyn zu Stande kommen könne. Und selbst nach der Ansicht des Verfassers scheint allen andern Glaubensweisen die echte Frömmigkeit abgesprochen werden zu müssen, weil Frömmigkeit nach ihr lediglich diejenige Bestimmtheit und Neigung des Gefühls ist, wonach sich der Mensch, als Theil der Welt, mit der Welt zugleich, schlechthin, das ist von Gott, abhangig fühlt; diese Abhangigkeit aber nur dann eine Abhangigkeit schlechthin, und die völlig gleiche ist, wenn Gott nach der Einheit seiner Wesenheit und Daseynheit erkannt und ins Gefühl aufgenommen ist, das ist nur dann, wenn der Mensch zum Monotheismus gelangt ist.

1054 Aber auch selbst die an sich untergeordnete und einselne Vorstellung, dafs die Furcht die niedern Stufen der Religion erzeuge, ist viel zu oberflächlich abgefertigt worden; denn auch die Furcht ist im menschlichen Geist und Gemüthe weit tiefer begründet, als hier erwähnt wird. „„Die Furcht des Herrn ist „„der Weisheit Anfang""; denn der redliche Mensch, der sich seiner Gebrechen und Uebertretungen vor Gott bewufst ist, kann nicht ohne heilige Furcht zu Gott aufschauen; es ist nicht die Furcht vor der Strafe, sondern vor der durch seine Unfrömmigkeit und aus seinen Uebertretungen gesetzten theilweisen Lossagung und Trennung, von der Aehnlichkeit und von der Vereinigung mit Gott. Der Verfasser sagt hierüber: „Allein diese „Furcht ist nur eine Umbiegung des Abhängigkeitsgefühles; und „wie das Christenthum selbst gesteht, dafs nur die völlige *Liebe* „die Furcht austreibt (I. Joh. 4, 18), d. h., dafs die unvollkommne „Liebe noch nie ganz frei ist von Furcht: so ist eben so leicht „einzusehen, dafs auch jene Furcht nicht ganz getrennt seyn kann „von den ersten Regungen der Liebe. Auch möchte nicht nachzuweisen sein, was für eine andre und worauf ihre innere

„Wahrheit nach gehende Richtung in der menschlichen Seele
„diese wäre, welche die Idolatrie erzeugt, und welche verloren
„ginge, wenn die Religion an ihre Stelle tritt; sondern die ge-
„nauere Zerlegung würde wohl immer darauf zurükkommen,
„auch für diese niedern Potenzen dieselbe Wurzel anzuerken-
„nen“. — Wir finden es eben so leicht nicht einzusehen, dafs
jene Furcht, die dem Fetischismus und Polytheismus beiwohnt,
nicht ganz getrennt seyn könne von Liebe, obgleich leicht be-
greiflich ist, dafs die Furcht Gottes in Dem, der Gott als das
Eine unendliche und unbedingte Wesen erkennt, von der Liebe
Gottes unzertrennlich sey. Dafs Fetischismus und Idolatrie, so-
fern in ihnen ein Keim der Gottinnigkeit ist, aus dem gemein-
samen Quell aller Gottinnigkeit stamme, besteht mit der Behaup-
tung, dafs Beide, sofern sie eben diese bestimmten verfehlten
Gestaltungen sind, gerade darin ihren Grund haben, dafs die
Menschen aus diesem heiligen Quell noch nicht genugsam schö-
pfen, sondern aus andern Quellen Unreines beimischen.

Beilaüfig erwähnt der Verfasser hier noch des Pantheismus.
„Eben so wenig kann auf der andern Seite zugegeben werden, dafs
„der Pantheismus als etwas besonderes in unsre Betrachtung ge-
„höre, weder als eine eigene Stuffe noch als eine eigene Art.
„Denn zuerst läfst sich ein polytheistischer Pantheismus eben so
„gut denken, als ein monotheistischer. Denn das Ganze, sofern
„es Gott seyn soll, kann als Eines oder als Vieles angesehen
„werden, und das Platonische System der gewordenen Götter für
„sich betrachtet, stellt einen solchen polytheistischen Pantheismus
„in der That dar, indem jene Gottheiten den Weltkörpern nicht
„vorstehen wie die Engel bei manchen Kirchenvätern, sondern 1055
„mit ihnen eins und dasselbe sind.“ Um zu entscheiden, ob
sich ein monotheistischer Pantheismus so gut denken lasse, als
ein polytheistischer, mufs die Bedeutung dieses Wortes genau
bestimmt werden, welche, wie wir anderwärts (334 T. u. N., 1055,
335) gezeigt, der Wortbildung nach ganz unbestimmt ist. Der
Verfasser nimmt *πᾶν* in der Bedeutung: *das Ganze*, nicht in der
Bedeutung: des *All*, und des: *Alles*, und in der Formel *ἓν καὶ
πᾶν* versteht er *ἓν* und *πᾶν* synonymisch. Und da er *πᾶν* als:
das Ganze nimmt, so unterscheidet er richtig das ursprüngliche
Ganze, welches Eines ist vor und über den Theilen, und das
Ganze, das als Vieles angesehen wird, also das Theilganze, wobei
noch ferner zu unterscheiden ist das unbestimmte und das be-
stimmte Theilganze, und das unvollständige und das vollständige,
welches letztere eigenlich Allheit der Totalität allein genannt
werden kann. Und die Beziehung, wonach das *Ganze* (*πᾶν*) uud
das *Göttliche* (*θεός* und *θεοί*) nach dem vom Verfasser angenom-

menen Wortsinne gedacht werden, ist die des Gleichseyns, wonach das Ganze Gott, oder die Götter, seyn soll; wobei aber der Verfasser unbestimmt läfst, ob und inwiefern, wenn von Gott, und nicht von Göttern, die Rede ist, auch umgekehrt gelten soll, dafs Gott das Ganze ist. Meine Ueberzeugung vom Pantheismus, nach allen Hauptbedeutungen des Wortes habe ich in der Beurtheilung der *Bouterwek*'schen Ideen, nebst ihren Gründen dargelegt, und dort auch auf meine früheren Schriften hingewiesen (wie das Sachverzeichnifs unter: *Pantheismus*, zeigt). Hier mag aber noch bemerkt werden, dafs der Verfasser eine dritte Bedeutung von πᾶς nicht unterschieden hat, wonach es aufser den vorhin erwähnten beiden Bedeutungen auch noch die hat: *Alles und Jedes*, in seiner Besonderheit, für sich, gedacht (distributive); und dieses ist gerade die Bedeutung, in welcher vorzüglich von einem polytheistischen Pantheismus die Rede seyn kann; da der Polytheismus über der Mehrheit der Götter der Einheit Gottes vergifst, auch, wie der Verfasser selbst sagt, die Herrschaft der Welt unter die sogenannten Götter vertheilt, so dafs ein Jedes seinen Gott hat, daher dann auch z. B. jeder Weltkörper als ein besonderer Gott seyend geträumt werden mag.*) Die echte Gotteserkenntnifs enthält in dem Gedanken der Einheit der Wesenheit Gottes, deren Momente Selbheit (Selbständigkeit) und Ganzheit sind, auch die Anerkenntnifs: dafs unbedingte, unendliche Ganzheit, vor und über der Theilheit, eine der Grundwesenheiten Gottes ist, welche dann auch jede Theilheit und Theilganzheit und zwar als vollwesenliche Theilganzheit, als Allheit oder Totalität, *in* und *unter sich* ist; so dafs in einem richtigen Sinne gesagt werden kann: Gott ist *auch* das ganze Wesen, oder: Gott ist *auch* das Ganze; nicht aber unbestimmt: Gott ist das Ganze, noch auch: das Ganze ist Gott, als wenn Gott *nur* das Ganze, oder die Ganzheit die einsige Grundwesenheit Gottes wäre, von welcher sie doch nur die eine Theilwesenheit nebst der Selbheit ist. Statt: Das Ganze ist Gott, darf daher nur gesagt werden: Wesen *auch* als das ganze Wesen ist Gott. Ein Pantheismus aber in der Bedeutung, dafs *das Ganze* sofern es das Theilganze, das ist *das All* oder: Alles vereint, die Totalität, Gott selbst gleich
1056 gesetzt wird, das ist: dafs das All oder die Totalität mit Gott selbst Ein und Dasselbe wäre, — ein solcher Pantheismus ist mit dem ersten Monotheismus ganz unverträglich. Denn, Wer einsieht, dafs *Gott* das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte

*) Dieser platonischen Lehre kann die ähnliche in den Veds und in der Vedantaphilosophie beigesellt werden, wohl auch die ähnliche Lehre im Zend-Systeme.

Wesen ist, mithin auch: dafs Gott vor und ohne alle Gegenheit *(Thesi absoluta)* Gott ist, der sieht auch ein: dafs Gott als Gott nicht Alles, nicht die Allheit oder Totalität ist, weil auch daran schon Gegenheit sowohl als Vereinheit *(Antithesis et Synthesis)* ist; sondern er erkennt: dafs Gott *an* Sich auch alle Momente der Einen Wesenheit, aber in Sich, unter Sich und durch Sich auch alles Endliche, alle endliche Wesen und Wesenheiten ist und enthält, und über allem Endlichen als Urwesen, und mit allem Endlichen als Urwesen der Wesenheit nach vereint ist; so dafs mithin nicht unbestimmt gesagt werden kann: Gott ist die Welt, oder das All, oder: Alles und Jedes, oder: der Verein von Allem, oder: die Totalität; sondern blofs: Gott ist auch in, unter und durch Sich die Welt. Vielmehr ergiebt sich in der Einen selben und ganzen Gottschauung der Satz: Gott, als Gott, ist nicht die Welt; oder: Gott, als das Eine, selbe, ganze, unendliche und unbedingte Wesen ist — nicht die Welt. Ferner auch die Sätze: die Welt ist nicht Gott; Nichts, das ist nichts Endliches, ist Gott, sondern allein Gott ist Gott; auch: alles Endliche zusammengenommen ist nicht Gott, es mag nun als Summe, als Product, als Potenz, als organische Totalität, als Gliedbau aller endlichen Wesen gedacht werden. In jedem andern Sinne, als in dem, der mit diesen Grunderkenntnissen übereinstimmt, schliefst der Monotheismus den Pantheismus gänzlich von sich aus, und mufs selbigen verwerfen, sobald unter Pantheismus die Lehre gedacht wird: dafs das Ganze, in irgend einem Sinne, das ist als ursprüngliches oder als aus Theilen vereintes, mit Gott unbedingt Eins und Dasselbe seye. Oder mit andern Worten, der Monotheismus enthält in und unter sich als eine besondere, abgeleitete, mit den erwähnten Grunderkenntnissen übereinstimmende Lehre den Panentheismus (211, 215, 335, 358 f.) oder die Lehre: dafs Gott auch an sich das *ganze* Wesen, und in, unter und durch sich der Gliedbau aller endlichen Wesen ist. Der Pantheismus aber im unbestimmten, oder in jedem anderen, von diesem Panentheismus abweichenden Sinne, ist immer nur eine unvollendete, unbestimmte und eckelhafte, oder voreilig fehlbestimmte Ahnung Gottes, worin die Wesenheiten: Einheit, Ganzheit, Theilheit, Theilganzheit in unklarem Denken ununterschieden, oder fehlunterschieden, und miteinander verwechselt und fehlvereinet durcheinanderlaufen.

Daher können wir auch dem Verfasser in der unmittelbar folgenden Behauptung nicht beistimmen: „Dann aber mufs auch, „der Pantheismus einheitsmäfsig gedacht und an der gewöhnli- „chen Formel: ἓν καὶ πᾶν festgehalten, zugegeben werden, dafs „die Frömmigkeit eines Pantheisten völlig dieselbe sein kann, 1057

„wie die eines Monotheisten*), und dafs die Verschiedenheit des „Pantheismus von der allgemein verbreiteten Vorstellung ganz „auf dem speculativen Gebiet liegt.“ Denn wollen wir auch, „einheitsmäfsig“, unter dem Ganzen die ursprüngliche, unendliche, untheilbare Ganzheit verstehen, welche und sofern sie ein Moment der Einheit Gottes ist: so ist die Lehre, dafs Gott das Ganze sey, in dieser Unbestimmtheit dennoch irrig, und vom echten und ganzen Monotheismus verschieden, welcher das andere Moment der Einheit der Wesenheit Gottes, die Selbheit oder Selbständigkeit auch erkennt, indem er eben die Einheit der Wesenheit Gottes erkennt, deren beide Momente die Selbheit und die Ganzheit sind, und einsieht, dafs die Einheit eben die formale Grundwesenheit der Wesenheit Gottes selbst ist. Daher kann auch die Frömmigkeit eines Pantheisten, selbst in diesem höchsten Sinne des Wortes, wenn und sofern Pantheismus eine selbständige besondere Denkart bezeichnen soll, nicht ganz dieselbe seye, als die des Monotheisten, oder besser des reinen und ganzen Christen, eben weil der Pantheist, der da lehrt: Gott ist das Ganze, nicht aber: Gott ist *auch* das ganze *Wesen*, — Gott lediglich nach dem Momente der Ganzheit erkennt, folglich auch nur so in das Gefühl aufnimmt. Man kann sagen, der Theist ist auch Monotheist, und als Monotheist ist er *auch* Pantheist im echten Sinne, aber nicht blofs Pantheist. Auch ist im reinen und ganzen Theismus weder das im „einheitsmäfsigen“ Sinne Pantheistische das Vorwaltende, noch auch das Monotheistische das Einsige und Erstwesenliche, sondern das Theistische, das ist, die Eine, selbe, ganze, unbedingte Schauung: *Gott*, nach seiner Einen, selben, ganzen, mithin unbedingten und unendlichen Wesenheit oder Gottheit.

Wenn aber, dem gemeinhin geltenden Sprachgebrauche gemäfs, der Pantheismus bestimmt wird als die Lehre, dafs das All Gotte gleich ist, und dafs Gott selbst das All ist; mithin nicht „einheitsmäfsig“, weil Allheit und Totalität nicht die ursprüngliche Einheit selbst ist, und zwar weder der Wesenheit noch der Zahlheit nach, indem vielmehr die Einheit selbst vor und über und ohne alle Gegenheit, Grenzheit und Vielheit und Vereinheit, und Totalität ist, und diese Momente nicht *an*, sondern in und unter sich ist und enthält: so verhält sich diese Lehre wieder

*) Man vergleiche diese Behauptung mit der *Bouterwek*'schen: „„Dafs der „„Pantheismus in den meisten Resultaten mit dem eigenlichen Atheismus „„zusammenstimme (327); und einer eigenlichen Frömmigkeit unfähig seye (61, 746, 814); während ein Götzendiener zum Apollo andächtig beten (474) „„und eine Mutter ihr Kind dem Moloch mit gräfslicher Frömmigkeit opfern „„könne (475)““.

anders zu dem Theismus überhaupt, denn zu ihm als Monotheismus insbesondre, und wir haben dieses Verhältnifs schon anderwärts (328, s. Sachverzeichnifs unter: Pantheismus) bestimmt erklärt. — Die gewöhnliche Formel aber ἓν καὶ πᾶν ist unbestimmt, weil darin nicht ausgesprochen ist, ob das ἓν auch zugleich, als solches, das πᾶν, als das ursprüngliche Ganze; oder ob das ἓν das Ursprüngliche seye, welches dann auch das πᾶν in und unter sich seye und enthalte. — Auch können wir, wie schon oben erklärt (843, 13, 1042), dem Verfasser darin nicht beistimmen, dafs überhaupt das speculative Gebiet aufserhalb des Gebietes der Religion liege, und dafs also eine Verschiedenheit, die in speculativer Hinsicht grundwesenlich und entscheidend ist, auf dem religiösen Gebiete gleichgültig seyn könne. Das mag wohl 1058
seyn, dafs die meisten Menschen auf dieser Erde, selbst unter den gebildetsten Völkern, der religiösen Speculation nicht fähig, wenigstens nicht theilhaftig, sind, aber dann ist auch ihre Religion noch unvollendet, in dieser Hinsicht noch unbestimmt und unfest. Daher ist es auch ungegründet, dafs der Pantheismus als Erkenntnifs und Glaube für das Gefühl, für Wollen, Thun und Leben, also auch practisch, gleichgültig und ohne wesenlichen Einflufs sey.

Wenn der Verfasser hier beilaüfig den Pantheismus als eine von der allgemein verbreiteten Vorstellung abweichende Denkart schildert, so ist dieses gegründet, wenn unter dem Allgemeinen das im weiteren Kreise Gemeinsame, oder das sogenannte Allgemeinere, verstanden wird; so gar selten aber ist diese Denkart unter Völkern, die auf hoher Stufe der Bildung stehen, eben nicht.

Der Verfasser bemerkt nun hierüber noch Folgendes: „Sofern „der Pantheismus nur wirklich ein Theismus ist, sind in ihm „ebenfalls, wie im Monotheismus, Gott und Welt zusammen gehö„rig und zugleich im Gedanken wie im Gefühl geschieden. Der „Unterschied aber zwischen einem aufser- oder überweltlichen „Gott und einem innerweltlichen ist wunderlich, weil der Ge„gensaz von innerhalb und aufserhalb etwas auf Gott unanwendbar „ist, und die Aufstellung desselben immer die göttliche Allgegen„wart gefährdet“. Wir finden diesen Gegensatz so wunderlich nicht: denn er soll und darf nicht als ein Gegensatz an Gott, der von Gott selbst gälte, gedacht werden, sondern vielmehr als ein hinsichts Gottes innerer, untergeordneter, mittelbarer, wodurch die göttliche Allgegenwart garnicht gefährdet, sondern vielmehr erst recht erkennbar wird. Gott ist als Urwesen, und als Vorsehung aufser und über der Welt, und dann auch mit der Welt wesenlich vereint; denn die Welt ist nicht selbst Gott, sondern Gott ist in Sich, unter und durch Sich die Welt. Es ist ein

irriges Grundvorurtheil, dafs ein Inneres ursprünglich es nur im Gegensatze mit einem Aüfseren sey; denn diefs findet nicht hinsichtlich eines unendlichen, sondern blofs eines endlichen, begrenzten Wesenlichen statt. So ist der unendliche Raum sein Inneres, er ist in sich der Raum, aber aufser ihm ist kein Raum; jeder endliche Raum ist in ihm, und hat jenseits seiner Grenze wiederum endlichen Raum aufser sich. Gott, als das Eine, selbe, ganze, unbedingte und unendliche Wesen ist auch unbedingt in Sich das unbedingte Innere, und für Gott ist kein aufsen und kein aufser; alles Endliche aber ist eben defswegen in Gott, und hat andres Endliche aufser, und Gott selbst als das unendliche Urwesen aufser und über uud um sich. Gott selbst ist hinsichts alles und jedes Endlichen, welches Gott in, unter und durch Sich ist, auch, als Urwesen, dessen Aüfseres, aber höheres Umfassendes, und zugleich auch es wiederum abwärts Durchdringendes, das ist mit dem Endlichen wesenhaft Vereintes; aber sowohl das Endliche in Gott, als auch Gott als Urwesen ist mitbefafst in dem
1059 Einen unendlichen Inneren Gottes, welches kein Aüfseres hat. Wohl mögen diese Erklärungen für Viele nicht verständlich seyn; Wer aber, auf dem analytisch-subjectiven Wege der Wissenschaft dazu vorbereitet, die Grundwesenheiten Gottes wissenschaftlich durchdenkt, dem leuchten sie ein.

Daher weicht unsre Ueberzeugung von der des Verfassers auch hinsichts der folgenden Behauptung desselben ab: „Die „Verschiedenheit beider Vorstellungsarten ist also nur in dem „Grade oder der Art des Auseinanderhaltens beider zusammen„gehörigen Gedanken, und diese Verschiedenheit ist nicht in dem „höheren Selbstbewufstsein selbst, sondern nur eine verschiedene „Methode der höheren Betrachtung.“ Vielmehr ist es eine Verschiedenheit des Inhaltes der Behauptung, unangesehen die Methode, nicht aber losgetrennt und unabhangig von der Methode, die wie überall in der Wissenschaft nur Eine echte ist. Wer Gott selbst als aufser der Welt betrachtet, und die Welt als aufser Gott, der hebt, wie wir gezeigt haben (379, 410, 454, 455) die Selbheit und Ganzheit, die Unendlichkeit und Unbedingtheit Gottes auf, und denkt Gott selbst als begrenzt; Wer dagegen behauptet, dafs die Welt, als All, selbst Gott gleich ist, hebt Gottes Selbheit und Ganzheit, mithin auch Gottes Einheit nach einer andern Weise in Gedanken auf; Wer aber einsieht, dafs Gott in, unter und durch sich die Welt, die Welt also in Gott, mit Gott in Einheit und Vereinheit der Wesenheit, und Gott als Urwesen über und aufser der Welt, und als Urwesen auch mit der Welt wesenhaft vereint ist, der erkennt hierüber die ganze, vollständige Wahrheit. Daher uns auch folgende Behauptung als

die Sache nicht treffend erscheint: „Sofern nun von einem rein „speculativem oder dialectischem Interesse die Rede wäre, könnte „man nach ihren eigenthümlichen Vorzügen und Mängeln fragen; „hier aber nicht.“ Vielmehr nach der einsig echten Methode der Speculation mufs gefragt werden, welche dieser beiden „Vorstellungsarten“ sich an dem Inhalte des Grundgedankens: Gott, als des Principes und Inhaltes der Wissenschaft und alles Erkennens, selbst ergiebt; — und von Vorzügen und Mängeln ist dabei garnicht die Frage, sondern von dem einsig Echten und Rechten, das ist von dem Wahren.

Diese Erklärungen über den Pantheismus schliefsen mit Folgendem: „Auch ist niemals eine eigne kirchliche Gemeinschaft „auf dem Grund des Pantheismus entstanden, ja der Name selbst „ist nicht ein solcher, den sich Einzelne oder Schulen und Par- „theien selbst gegeben, sondern er ist nur als Nek- oder „Schimpfnamen eingeschlichen. Daher die näheren Auseinander- „sezungen über diese Modifikationen des Theismus nicht hieher „gehören.“ Uns scheint diese Erörterung dennoch hieher zu gehören, und zwar um so näher, als der Verfasser die Wesenheit der Frömmigkeit in das Gefühl der Abhangigkeit als Theiles der Welt, mit der Welt zugleich von Gott setzt. Denn wenn dieses Verhältnifs der Abhangigkeit soll gründlich und bestimmt gedacht werden — widrigenfalls auch das Abhangigkeitgefühl, also die Frömmigkeit, des Grundes und der Bestimmtheit ermangeln müfste, 1060
so müssen diejenigen Fragen bestimmt beantwortet seyn, deren Entscheidung zugleich den möglichen Sinn des Pantheismus, und zugleich auch die Einsicht des Verhältnisses des Pantheismus zum Theismus aufschliefst.

Wir wenden uns nun zur kurzen Erörterung und Erweisung des Lehrsatzes, welchen wir dem 15. Lehrsatze des Verfassers zur Vergleichung beigegeben haben; wobei wir den philosophischen Leser wegen der Eigenthümlichkeit des Sprachgebrauches, und der aus der Kürze entspringenden Schwierigkeit der Darstellung um Nachsicht bitten.

Die Eine, selbe, ganze Idee der Religion ist Vereinheit der Wesenheit Gottes mit Gott selbst; wenn also, wie anderwärts (75 N., 78, 279) erklärt, Gott und Wesen gleichbedeutend gesetzt wird, so kann für: Religion, gesagt werden: Wesenvereinheit, Gottvereinheit. Die Vereinheit der Wesenheit, worin Gott mit Sich selbst vereint ist, ist vollwesenlich, nach allen Theilwesenheiten, auch nach der Seynheit (Modalität) und allen ihren Momenten; also unbedingtwesenlich, urwesenlich, ewigwesenlich, zeitlichwesenlich und allgliedig vereinwesenlich; oder mit andern Worten: die Selbstvereinheit Gottes ist nach unbedingter, und

nach urwesenlicher Daseynheit, dann auch eine ewige, in aller Zeit bleibende, aber auch Selbstvereinheit des Lebens. Das Selbstinneseyn Gottes, oder das Weseninneseyn im Schauen oder Erkennen, und im Empfinden oder Gefühl, und in der Vereinwesenheit Beider, und zwar das Selbstinneseyn nach allen Momenten der Seynheit, ist eine Grundwesenheit der Wesenvereinheit, oder der Gottvereinheit, — der Selbstvereinheit Gottes; und sofern das Selbstinneseyn Gottes auch Selbstinneseyn des Einen Lebens Gottes in der Einen Gegenwart der unendlichen Zeit ist, und stetig in Gottes heiligem Willen von Gott selbst in Gott verursacht wird, ist Gottes Selbstinneseyn, auch Selbstinnigkeit, oder: das Weseninneseyn ist auch Weseninnigkeit. Und die Selbstinnigkeit Gottes, — die Weseninnigkeit, ist auch an sich die unendliche Liebe Gottes, die Eine Wesenliebe, oder Liebinnigkeit Gottes (*amor*, *pietas*, *charitas*) zu allen endlichen Vernunftwesen; das ist, die unendliche Selbstbestimmung Gottes als des heiligen und seligen Wesens, als des unendlichen Geistes und Gemüthes, welche gerichtet ist auf die Gottähnlichung aller endlichen vernünftigen Wesen, und auf Lebenvereinigung derselben unter sich und mit Gott. — Wird nun Gott als selbstinniges Wesen, welches in unbedingter Freiheit des Willens seine eigene Wesenheit oder Gottheit in *Sich*, und für *Sich* in der Gegenwart der unendlichen Zeit darlebt, Vernunft, oder das Eine selbe ganze unendliche und nnbedingte Vernunftwesen genannt, so mufs gesagt werden, dafs Gott, als das Eine Vernunftwesen, Sein Selbst inne und innig ist. Da nun Gott in Sich, unter Sich, und durch Sich auch das unendliche Reich endlicher Vernunftwesen, und das unendliche Reich mit der Natur vereinlebender endlicher Vernunftwesen, das ist die Menschheit, ist; und da die Vereinwesenheit Gottes, also auch das Selbstinneseyn und die Selbstinnigkeit Gottes, *vollwesenlich*, das ist hinsichts der ganzen Wesenheit Gottes nach allen Momenten der Daseynheit vollendet ist: so folgt, dafs Gott auch mit dem ganzen unendlichen Reiche der Geister und der Menschheit vollwesenlich
1061 wesenheitvereint, gegen selbiges und mit selbigem weseninne und weseninnig ist, im unbedingten und urwesenlichen Seyn, im ewigen Seyn und im zeitlichen Seyn, das ist im Leben; dafs also auch Gott nach seinem Einen urwesenlichen Leben eigenwesenlich, zeitlich individuell vereint ist mit dem Leben des Reiches der Geister und der Menschheit, als ganzer und jedes einselnen Geistes, jedes einselnen Menschen als selbständigen Wesens, und als Gliedes des Reiches der Geister und der Menschheit insonderheit, — in unendlicher, ewiger Liebe und Liebinnigkeit. Diefs die Wesenvereinheit, das Weseninneseyn, die

Weseninnigkeit, und die Lebenvereinheit oder das Vereinleben Gottes und des Reiches der endlichen Vernunftwesen von Seiten Gottes; wovon Diefs, dafs Gott Sich den endlichen vernünftigen Wesen ewig und zeitlich inniget, giebt und für den Geist in der Gotterkenntnifs, für das Gemüth im Gottgefühle offenbart, eine innere Theilwesenheit in ewiger und zeitlicher Verursachung, als ewige Begebenheit und als zeitliche Function der unendlichen Liebe ist. — Die endlichen Vernunftwesen aber, als Geister und als Menschen, sind Gotte selbst vollwesenlich ähnlich, in Gott, unter Gott, durch Gott, und infolge der Wesenvereinheit Gottes mit Gott vereint. Daraus folgt, dafs zunächst Jedes in sich selbst wesenvereint, selbstinne und selbstinnig ist, sich selbst liebend, liebinnig gegen sich selbst; dann Jedes zu Jedem, und zwar auch gemäfs den Arten und Stufen der endlichen Lebenvereinigung, und Jedes gegen das ganze Reich der endlichen Vernunftwesen, und der Menschheit in Gott. Es folgt aber eben hieraus auch das in dieser Hinsicht Ganz- und Erstwesenliche: dafs die endlichen Vernunftwesen, auch als Menschen, jedes für sich, und alle nach dem ganzen Gliedbau ihrer Geselligkeit, und zwar nach dem ganzen Gliedbau ihrer unbedingten, urwesenlichen, ewigen und zeitlichen Wesenheit, also auch nach dem ganzen Organismus des Lebens, wesenheitvereint, weseninne und weseninnig sind gegen Gott, und vereint mit Gott; so dafs die Gottvereinheit, und darin das Gottinneseyn und die Gottinnigkeit, und die Gottliebe der endlichen Vernunftwesen, der Wesenvereinheit, dem Weseninneseyn und der Weseninnigkeit und der Wesenliebe Gottes gegen sie, als ein im Endlichen Aehnliches, entsprechen. — Und so ergiebt sich endlich die Einsicht, dafs die Wesenvereinheit Gottes in sich ist und enthält auch die Vereinheit der Wesenvereinheit, des Weseninneseyns und der Weseninnigkeit Gottes gegen das Reich aller endlichen Vernunftwesen und der Menschheit, mit der Wesenvereinheit, dem Weseninneseyn und der Weseninnigkeit des ganzen Reiches aller endlichen Vernunftwesen und der Menschheit gegen Gott, worin zugleich die Wesenvereinheit des Lebens Gottes als Urwesens mit dem Leben des ganzen Reiches der endlichen Vernunftwesen und der Menschheit, als vollwesenliche Gottlebenvereinheit, erkannt wird.

Nichts hindert, den Namen: *Religion*, blofs der Einen Seite der Wesenvereinheit Gottes zu bestimmen, wonach die endlichen Vernunftwesen als solche gottvereinwesenlich, gottinne, gottinnig und mit Gott lebenvereint sind; nichts hindert auch, sich dieses fremden Wortes in der deutschen Ursprache zu entschlagen; 1062
aber die Eine, selbe, ganze Wesenheitvereinheit Gottes, und dann auch, als darin enthalten, die Wesenvereinheit, das Wesen-

inneseyn, und die Weseninnigkeit des Menschen und der Menschheit zu erkennen, darauf kommt es erstwesenlich als auf eine intellectuale untere, im Menschen erforderte Grundbedingung an, wenn der Mensch zu reiner, ganzer, vollwesenlicher Gottvereinheit, und insonderheit zu Lebenvereinheit mit Gott, durch Gottes ewige und zeitliche Verursachung, gelangen soll. Diefs eben ist die für Religion und Frömmigkeit erstwesenliche Einsicht: dafs Wesenvereinheit, Weseninneseyn und Weseninnigkeit, und Wesenvereinleben eine Grundwesenheit Gottes selbst ist; welche dann als ihren innern Gliedbau auch in sich enthält die Wesenvereinheit aller endlichen Vernunftwesen eines jeden für sich und aller im gesellschaftlichen Vereine, zuerst mit Gott, dann mit einander, dann eines jeden in und mit sich selbst. Erst dann wird auch gründlich eingesehen, dafs das Gottinneseyn und die Gottinnigkeit des Menschen Gotterkenntnifs, Gottgefühl, gottähnlichen Willen, gottähnliches Wirken, und gottähnliches Leben in sich enthält, und dafs die Gottinnigkeit des Menschen erfordert: dafs der Mensch in der seligen Gegenwart Gottes, vor Gott, denke, empfinde, wolle, wirke und lebe, und lediglich die Wesenheit Gottes, als das Eine Gute, weil Gott Gott ist (271, 713, 991) zu verwirklichen strebe. Dann wird eingesehen, dafs alles Inneseyn, alle Innigkeit und alles Vereinleben des Menschen mit endlichen Wesen, mit Menschen und mit menschlichen Gesellschaften, und mit der Menschheit, ja auch mit solchen Wesen, die dem Gliedbau der Wesenheit nach unter ihm sind, mit Thieren und Pflanzen, sowie ferner auch als Geistes mit seinem eignen Leibe und mit dem gesammten Leben der Natur *) in seiner Wesenvereinheit mit Gott und als durch diese bestimmt, und mit dieser übereinstimmig vereint seye und gebildet werden solle; dafs der Mensch in und durch und in Uebereinstimmung mit seinem Gottinneseyn und seiner Gottinnigkeit auch weseninne und weseninnig ist gegen alle endliche Wesen, nach der Stufe ihrer Wesenheit, dafs er Gott in allen endlichen Wesen, und in allen endlichen Wesen Gott achtet und liebt; — dafs des Menschen Vereinleben mit allen endlichen Wesen seines Lebenkreises als ein innerer, organischer harmonischer Theil seines Vereinlebens mit Gott bestehn und mit gottähnlicher reiner Liebinnigkeit *(charitas, pietas)* gebildet werden soll.

Was hier kurz, und zum gröfsten Theil in reinwissenschaftlichem Ausdruck, gesagt worden, das findet sich ausführlich und dabei volkverständlich entwickelt in meiner Schrift vom Urbilde

*) In den oben S. 20, 156, 312 angeführten Abhandlungen und Stellen; besonders S. 449 f. der Sittenlehre, und: Urbild der Menschheit, S. 305 ff.

der Menschheit und in dem Tagblatte des Menschheitlebens*); kann aber in seiner wissenschaftlichen Begründung und Gestaltung nur als Theil des Einen organischen Systemes der Wissenschaft dargestellt werden.

Wer nun die Wesenvereinheit oder Gottvereinheit, und die 1063
darin mitenthaltne Weseninnigkeit oder Gottinnigkeit auf solche Weise rein und ganz, und unbedingt, und zugleich als die Eine allumfassende und allgemeine (universale und generale) Wesenvereinheit erkennt und anerkennt, und sie zugleich auch in sein Gefühl und in sein Wollen und Leben aufgenommen hat, der hat, ja ist und lebt auf endliche Weise das Eine, selbe, ganze, unbedingte und allumfassende Erstwesenliche der Religion und der Frömmigkeit. Aber ein Solcher erkennt dann auch die Reinwesenheit (238, 249, 328) oder das wahrhaft Gemeinsamwesenliche oder Abstract-Allgemeine, der Religion, als der Wesenvereinheit und Weseninnigkeit, das ist: die Wesenheit selbstinniger vernünftiger Wesen überhaupt, welche auch noch stattfindet zwischen endlichen Vernunftwesen gegen endliche, als die Wesenheit, Jedes mit sich selbst und Jedes mit Jedem der Wesenheit nach vereint zu seyn, und nach dieser Vereinheit im Leben zu streben, und sie als Vernunftforderung wenigstens anzuerkennen; ja welche auch in Ansehung Gottes und des Menschen und der Menschheit schon dann theilweis und im Keime belebt ist, wenn die Menschen Gott nur erst dunkel ahnen, und wenn diese Gottahnung mit Irrthum und Wahn noch verunreint ist, wenn sie in Denken, Empfinden und Wollen statt Gottes ein endliches Wesen, oder mehre endliche Wesen, oder eine Gesammtheit endlicher Wesen, — wirklicher sich ihnen in Lebenerfahrung persönlich mittheilender oder auch Wesen der Phantasie, zum Gegenstand ihrer Innigkeit, ihrer Verehrung, ihrer Liebe und Hingebung machen; — denn sie meinen damit doch Alle und allemal, wenn schon bewufstlos, im innersten Geist und Herzen Gott selbst, und Gott selbst erkennt auch diese Innigkeit, sofern sie rein und schuldlos ist, als Ihm gewidmet, und erwiedert sie mit den göttlichen Gaben *seiner* Weseninnigkeit, *seiner* liebenden Erbarmung, und *seiner* die Menschheit Ihm erziehenden Güte. — Ja in jener ganzen und unbedingten Erkenntnifs der Religion, welche selbst die Wesenschauung**) der Religion genannt werden

*) Die Idee der Naturinnigkeit und des Vereinlebens des Menschen und der Menschheit mit der Natur habe ich entwickelt in der Schrift: *Urbild der Menschheit* (S. 432 — 447) und in der *Grundlegung der Sittenlehre* im dritten Theile des dritten Buches, S. 375 ff.

**) In dem Sinne, den ich oben 236, 243, 376, erklärt habe. Jede echte Erkenntnifs erkennt ihren Gegenstaud in *Gott*, oder: in *Wesen*, und ist inso-

kann, wird eingesehen, dafs an sich die Wesenvereinheit, als ein inneres Selbstverhältnifs Gottes, sich ewig, und auch in der Einen unendlichen Zeit gleich und nach allen ihren Theilen ähnlich, aber in jedem Zeitmomente unendlich eigenthümlich, einsig und einmalig ist; und dafs auch insbesondere das Verhältnifs der Wesenvereinheit und des Wesenvereinlebens, sowie auch der Weseninnigkeit, welches Gott mit allen endlichen Vernunftwesen selig verbindet, von Seiten Gottes ewig und zeitstetig dasselbe, ganz, und ewigneu ist, und auch von Seiten des unendlichen
1064 Geisterreiches und der unendlichen Menschheit ewiggleich, dasselbe, und in jedem Zeitmomente eigenthümlich und einsig; dafs aber die geschichtliche Entfaltung der Religion für jeden Einselmenschen, und jede endliche Gesellschaft der Menschen, auch für die Menschheit auf jedem Himmelskörper, auch für diese Erdmenschheit, in Gottes Verursachung, und weiser, liebender Leitung vom Keime bis zur vollwesenlichen, eigenthümlichen Reife, von Stufe zu Stufe, gesetzmäfsig fortschreitend gedeihet, — dafs Gott die weseninnige Absicht seines heiligen Willens, und seiner heiligen Liebe, an jedem Menschen, an jeder Theilmenschheit, zur rechten Zeit erreichet. Und da diese Einsicht eine in der höchsten, unbedingten Einsicht ewigwesenliche, — eine *ewige* Wahrheit, ist, so wird der in ihr erleuchtete und in ihr lebende gottinnige Mensch, darin nicht gestört, wie unvollkommen, mangelhaft, fehlgebildet, und wie sehr noch in der Kindheit er seine eigne Wesenvereinheit und Weseninnigkeit und die der menschlichen Gesellschaften, der Völker und der ganzen Menschheit auf Erden soeben finden möge; — sein Erkennen, seine Liebe, sein Vertrauen, sein Hoffen, Wollen und Wirken ruhet in Gott, gehet in und von Gott aus, empfängt seine Kraft und Stärke in Gott, und bleibet in Gott.

Hieraus wird nun im Allgemeinen der Beweisgrund unseres oben aufgestellten Lehrsatzes erhellen, und insbesondere wird erkennbar seyn, warum wir von der Einen, selben, ganzen und vollwesenlichen *Wesenvereinheit* oder *Religion* des Menschen und der Menschheit mit Gott, behaupten, dafs sie mit aller theilweisen, unvollständigen, und mangelhaften Wesenvereinheit des Menschen und der Menschheit garnicht als letztes Glied in einer Reihe stehe, sondern vielmehr selbige alle, als Eine Stufenreihe in, unter und durch sich enthalte; und dafs, und warum und in-

fern selbst ein Theil der Wesenvereinheit des Erkennenden mit Gott, sowie Wissenschaftforschung und Wissenschaftbildung selbst ein Theil der Religion ist (58, 906). Die Erkenntnifs der Religion in Gott ist also die Wesenschauung der Religion, oder die religiöse Erkenntnifs der Religion, — welche selbst wiederum ein innerer Theil der Religion ist.

wiefern wir dennoch auch jedem Gliede dieser Reihe der noch nicht ganzen und vollwesenlichen Wesenvereinheit des Menschen und der Menschheit mit Gott, schon das Reinwesenliche der Religion zuerkennen, und sie alle als Keime und Anfänge der werdenden und stufenweis reifenden Religion des Menschen und der Menschheit, vonseiten derselben, betrachten und anerkennen, sofern des Menschen und der Menschheit Wesenvereinheit und Lebenvereinheit mit Gott auch ihre auf endliche Weise freie, geistliche und gemüthliche Mitwirkung zur unteren endlichen Mitbedingnifs hat.

16.

„*Als verschiedenartig entfernen sich am meisten von einander*
„*diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, bei denen in Bezug auf*
„*die frommen Erregungen das natürliche in den menschlichen Zu-* 1065
„*ständen dem sittlichen untergeordnet wird, und diejenigen, bei denen*
„*umgekehrt das sittliche darin dem natürlichen untergeordnet wird.*

Diesem Lehrsatze, worin der Verfasser die erstwesenliche Verschiedenheit der Gestaltungen der Frömmigkeit genauer zu bestimmen sucht, begleiten wir ebenfalls mit einem Lehrsatze, der unsere Ueberzeugung hierüber zur Vergleichung mit der des Verfassers ausspricht, und einer weiteren Erklärung und Erörterung nicht zu bedürfen scheint, da das zum Verständnifs desselben Erforderliche bereits im Vorigen enthalten ist.

Der erstwesenliche Gegensatz, welcher die Verschiedenheit der endlichen Gestaltung menschlicher Religion vonseiten des Menschen und der Menschheit bestimmt, ist der der Einen, selben, ganzen, allgemeinen und allbefassenden Wesenheit, und der vielartigen, untergeordnet selbständigen, theilganzen, besonderen und theilbefassenden Wesenheit; welcher Gegensatz sich darin ausspricht, ob Gott als Gott, und die Welt als in, unter und durch Gott, und ob das Sittliche als das durch vernünftige Freiheit darzulebende Göttliche, sowie das Natürliche als das durch die der Natur alleineigne Bildungweise dargelebte Göttliche, erkannt und gefühlt wird, oder ob diese Erkenntnifs und dieses Gefühl an irgend einem Theile oder in irgend einer Hinsicht noch mangelhaft, oder unrein, oder fehlgebildet ist.

Vernehmen wir nun des Verfassers Erläuterungen und Beweisgründe seines Lehrsatzes.

Die erste der drei vorausgeschickten Anmerkungen erinnert: „Wir können nur sagen, dafs sie sich als verschiedenartig von „einander entfernen, und nicht, dafs sie die am meisten ent-„gegengesezten Arten sind, wegen dessen was §. 14. 2. bemerkt „ist.“ Dort aber wurde gesagt: „indefs sind beide Untersuchun-

„gen, die in Stuffen sowohl als die in Gattungen oder Arten „hier, aber auch überhaupt auf dem geschichtlichen Gebiet so- „genannter moralischer Personen, nicht so streng festzuhalten als „auf dem Naturgebiet.“ Gleichwohl müssen Dinge, die sich „als *verschiedenartig*“ am meisten voneinander entfernen, eben die am meisten *artverschiedenen*, oder *verschiedenen Arten* seyn, welches, da, der Art nach verschieden seyn soviel ist, als der Wesenheit nach entgegengesetzt seyn, wiederum mit der Aussage gleichbedeutend ist: dafs diese Dinge die *am meisten entgegengesetzten* Arten sind. Ueberhaupt ist hier die Bezeichnung: *am meisten*, nicht genügend, da selbige mehr eine *quantitative* als eine *qualitative* Bestimmnifs aussagt.

In der zweiten Anmerkung wird Folgendes behauptet: „Der „Gegensaz zwischen dem natürlichen in den menschlichen Zustän- „den und dem sittlichen darin ist hier so gefafst, dafs unter dem „natürlichen verstanden wird das leidentliche Bewegtsein des „Menschen als eines Theiles der Natur von den Einwirkungen „alles dessen, womit er in Wechselwirkung steht, oder das ohne „Bezug auf den Willen bewegte Selbstbewufstsein; unter dem „sittlichen dagegen das bewegte Selbstbewufstsein des Menschen „als einer eigenthümlichen, dem ganzen Gebiet der Wechselwir-
1066 „kung selbstthätig gegenüber tretenden Kraft, oder das in Bezug „auf die Gesammtaufgabe der menschlichen Thätigkeit bewegte „Selbstbewufstsein.“ Dafs ein leidenschaftliches Bewegtseyn innerhalb der Wechselwirkung hier vorzugweise natürlich genannt wird, kann nicht gebilligt werden, da überall und jeder Bedeutung des Wortes Natur, die Selbstthätigkeit das ehere Natürliche ist, als die Beschränkung der Selbstthätigkeit von aufsen. Dann ist es nicht möglich, dafs der Mensch leidentlich bewegt sey „ohne Bezug“ auf den Willen; weil der Wille eine der Zeit nach stetige, ununterbrochene Function, ja die höchste Function des endlichen Vernunftwesens ist, mithin sich jedes leidentliche Bewegtseyn wenigstens mittelbar unvermeidlich auf denjenigen Willen bezieht, der soeben der Thätigkeit des endlichen Vernunftwesens die Richtung giebt. Vielleicht sollen aber die Worte „ohne Bezug“ hier heifsen, ohne von dem Willen bestimmt zu seyn, und ohne den Willen zu bestimmen. Aufserdem sieht man nicht ein, warum das leidentliche Bewegtseyn in Beziehung auf den jedesmaligen Willen, jenachdem nehmlich die Ausführung desselben von aufsen befördert oder verhindert wird, nicht ebenfalls hier mit eingeschlossen gedacht werden sollte. — Auch ist bei der vorgelegten Entgegensetzung übersehen worden, dafs das endliche Vernunftwesen auch eines rein innerlichen leidentlichen Bewegtseyns, versteht sich immer unter Voraussetzung seiner

ursprünglichen Thätigkeit, und des sie bestimmenden und richtenden Willens, fähig ist. Wenn also die Entgegensetzung des leidentlichen Bewegtseyns und des selbstthätigen Bewegens als ein Bestimmunggrund der Grundverschiedenheit der Aüſserung der Religion des Menschen erfaſst werden sollte, so hätte zuerst das ganze leidentliche Bewegtseyn dem ganzen selbstthätigen Bewegen entgegengesetzt, und darin erst weiter sowohl das von innen, als das von auſsen, als das von innen und auſsen zugleich erregte leidentliche Bewegtseyn, als auch das nach innen, und das nach auſsen, und das nach innen und auſsen gleichmäſsig gerichtete selbstthätige Bewegen weiter unterschieden werden sollen.

Ferner zeigt es sich nicht, daſs die dem ganzen Gebiet der Wechselwirkung selbstthätig gegenübertretende, eigenthümliche, geistige Kraft mit dem in Bezug auf die Gesammtaufgabe der menschlichen Thätigkeit bewegten Selbstbewuſstseyn gleichwesenlich ist, so daſs beide für einander, als gleichumfangig, gesetzt werden könnten. Denn die Gesammtaufgabe der menschlichen Thätigkeit umfaſst zunächst das ganze innere Leben des endlichen Vernunftwesens, dann auch das aüſsere, und das aus beiden vereinte; das aüſsere Leben aber ist nur an einem seiner unteren Theile ein natürliches, das ist welches sich auf ein Endliches, und zwar innerhalb der Wechselwirkung mit Endlichem bezieht; es umfaſst aber auch an seinem höchsten Theile das individuelle Lebenverhältniſs des endlichen Geistes zu Gott, welches durchaus seiner Wesenheit nach übernatürlich ist, sowie die ganze Religion ein Uebernatürliches ist. Der Verfasser bezieht zwar die Benennung des Natürlichen bloſs auf das endliche Vernunftwesen, sofern es ein Theil der Natur ist, nicht aber lediglich auf die Wechselwirkung mit der aüſseren Natur; es bleibt also Raum für den höheren Gedanken, daſs selbst Gott mit dem end- 1067
lichen Vernunftwesen im Verhältniſs der zeitlich erscheinenden Wechselwirkung sey: aber theils wird der Umfang der Wechselwirkung in Ansehung des mit dem endlichen Vernunftwesen Wechselwirkenden vom Verfasser unbestimmt gelassen, theils geht nicht alle und jede Wechselwirkung, worin der Mensch steht, ihn an, sofern er ein Theil der Natur ist, sondern die erstwesenliche Wechselwirkung geht ihn als ganzes Wesen an, und zwar selbst abgesehen davon, daſs er endlich ist, also zur Natur gehört, wenn das Wort Natur im weitesten Verstande als gleichbedeutig mit: jedem Wesen, sofern es endlich ist, genommen wird; sofern nehmlich die Wechselwirkung ihn der Reinwesenheit nach angeht, wie wenn er sich des mitgetheilten Wahren, Schönen und Guten erfreut, wobei es an sich auf Unendlichkeit und Endlichkeit nicht ankommt, da auch Gott sich

Dessen erfreuet. — Sollte aber diese zweite durch „oder“ ver-
bundene Erklärung des Sittlichen aufgegeben, und bloſs die er-
stere festgehalten werden, daſs nehmlich das Sittliche „das be-
„wegte Selbstbewuſstsein des Menschen als einer eigenthümlichen,
„dem ganzen Gebiet der Wechselwirkung selbstthätig gegenüber-
„tretenden geistigen Kraft sei“, so wäre diese Erklärung viel zu
eng, weil sie das rein innere sittliche Leben, woran innere Wech-
selwirkung der besondern Thätigkeiten und Kräfte des Geistes
stattfindet, nicht befaſst, und weil das Sittliche in Bezug auf die
aüſsere Wechselwirkung ebenso auch das leidentliche Bewegtseyn
in der Wechselwirkung als auch die Selbstthätigkeit des Vernunft-
wesens umfaſst, womit dasselbe alles Aüſsere anwirkt, und den
durch das Aüſsere empfangenen Anwirkungen antwortend entge-
genwirkt, und nach auſsen wechselwirkt. *)

Auch ist es zur Würdigung des vom Verfasser abgehandelten
Gegensatzes wichtig zu erwägen, daſs das individuelle Vernunft-
wesen in der innern und aüſsern Wechselwirkung oft selbstthätig
entgegenwirkt ohne *bestimmten* Willen und ohne sittlichen Beweg-
grund, das ist, unwillkührlich und ohne sittlichen Bestimmungs-
grund. Woraus folgt, daſs das Merkmal „ohne Bezug auf den
„Willen“, welches der Verfasser als dem einen Gliede seines
Gegensatzes, dem leidentlichen Bewegtseyn, eigenthümlich dar-
stellt, ebensosehr dem andern Gliede, dem selbstthätigen Anwirken
und Gegenwirken in der Wechselwirkung zukommt. — Was hier
der Verfasser unter geistiger Kraft versteht, ist nicht klar, ob
nehmlich das Geistige, oder Geistliche, soll als Gegensatz des
Natürlichen verstanden werden, oder ob es dem Vernünftigen
überhaupt gleichgelten soll, oder endlich, ob damit bloſs die er-
kennende Thätigkeit, als ein Moment und Bedingniſs der Sittlich-
keit gemeint ist. Was aber auch darunter verstanden werde, so
werden dadurch unsre, soeben ausgesprochenen kritischen Be-
merkungen nicht entkräftet.

Die dritte Anmerkung behauptet: „Die erste Art des Bewegt-
„seins ist aber in Bezug auf die fromme Erregung der andern
„untergeordnet, wenn das leidentliche Bewegtsein nur in Bezug
„auf die Gesammtaufgabe der Thätigkeit eine fromme Erregung
1068 „hervorruft; die andre Art aber ist der ersten untergeordnet,
„wenn das Selbstbewuſstseyn des Menschen als eines selbstthäti-
„gen sich nur auf sein leidentliches Verhältniſs zum Gesammt-
„gebiet der Wechselwirkung zur frommen Erregung steigert.“
Hiebei ist zuförderst zu bemerken, daſs nach dem Verfasser we-
der das leidentliche, noch das selbstthätige Bewuſstseyn selbst

*) Diese Beschränkung des Sittlichen würde derjenigen ähnlich seyn, welche
in *Fichte*'s System der Sittenlehre (1798) gefunden wird.

eine fromme Erregung *sind*, sondern sie lediglich hervorrufen; und von der andern Seite, dafs die fromme Erregung niemals ursprünglich, niemals an sich selbst Etwas, sondern nur wirklich ist, wenn und sofern sie durch ein entwickeltes leidenliches Bewegtseyn hervorgerufen wird. Beides aber findet sich in der Erfahrung des religiösen Lebens ganz anders; denn Beides, sowohl das echte und rechte leidenliche Bewegtseyn als das selbstthätige Bewegen sind ihrer Wesenheit nach, wenn sie gottinnig, gottähnlich, und zu Gott in der rechten Beziehung sind, religiös; und von der andern Seite die Religion ist ebenfalls an sich selbst wesenlich, überhaupt sofern sie Eigenschaft und Bestimmtheit des Lebens ist, und zwar des Lebens, sofern [*dasselbe*] als zeitliches Bilden, in zeitlicher Ursachlichkeit sowohl im Thun als im Leiden, im Selbstwirken sowohl als im Wechselwirken, erscheint. Weitgefehlt also, dafs das Religiöse, oder, wie unser Verfasser sagt, das Fromme, ursprünglich und lediglich nur als eine fromme Erregung im Leben daseye und wirke, welche von der Selbstthätigkeit und von dem Angewirktseyn oder Leiden abhange, und zu letzteren eben dadurch hinzukomme, dafs sie eben von Beiden erregt werde: ist vielmehr das Religiöse als solches, sowohl nach seiner ganzen, als auch nach seiner ersten und höchsten Wesenheit, ein in sich selbst Wesenliches, Unmittelbares, Ewiges, welches von oben herein, mittelst des ganzen endlichen Vernunftwesens als ewigen Wesens, einwirkt auch auf dessen Selbstthätigkeit und Leidenheit im Wechselwirken; indem das Religiöse vielmehr ein höherer, ewiger, unbedingter Bestimmgrund der ganzen zeitlichen Ursachlichkeit des endlichen Vernunftwesens in Thun, Leiden und Wechselwirken ist, und sich also im religiösen Leben als eine göttliche, ewige, das ganze Leben durchdringende, bestimmende und regierende Macht erweist.

Untersuchen wir aber die beiden Glieder des in dieser dritten Anmerkung aufgestellten Gegensatzes näher. Zuerst, es ist nicht ein Gegensatz der Unterordnung sondern der Nebenordnung zweier Fälle des entgegengesetzten Ueberwiegens zweier Glieder. Denn überhaupt gestattet kein Verhältnifs der Unterordnung eine gleichförmige Umkehrung, weil das wesenlich Höhere sich zu dem wesenlich Niederen oder Unteren anders verhält, als dieses zu ihm. Insbesondere aber zeigt der fragliche Gegenstand selbst keine umtauschbare Unterordnung, sondern nur ein nebengeordnetes gegenseitiges Ueberwiegen des einen Gliedes desselben Verhältnisses gegen das andre. Der Verfasser zwar scheint anzunehmen, dafs es möglich seye, dafs in demselben Vernunftwesen „*nur*“ das eine Glied, oder nur das andre stattfinden könne. Allein da an der zeitlichen endlichen Ursachlichkeit beide Momente, 1069

das selbstthätige Wirken, und das die Beschränktheit in sich aufnehmende Wirken, das ist das Leiden, unzertrennlich sind, so wird es blofs möglich seyn, dafs die eine vom Verfasser gemeinte Weise, fromm erregt zu werden über die andre überwiegend ist, oder umgekehrt; nicht aber und niemals, dafs die eine vor der andern gänzlich verschwinde. Sonach hätte, statt vom Untergeordnetseyn, nur vom Ueberwiegendseyn geredet werden sollen. Ueberhaupt aber ist zu beachten, dafs der Verfasser, indem er die Frömmigkeit in dem Abhangigkeitbewufstseyn schlechthin bestehen läfst, welches als solches ein leidentliches Bewegtseyn mit sich bringt, die Religion oder Frömmigkeit überhaupt und im Allgemeinen in ein Leiden, und nur untergeordneter und mittelbarer Weise in ein Thun setzt, wie wir auch oben (942) bereits bemerkt haben.

Zweitens ist zu bemerken, dafs hiebei das dritte wesenliche Glied der Eintheilung vergessen ist, welches in der harmonischen, und zugleich religiösen Vereinigung dieses Gegensatzes besteht; — sowie es überhaupt auch in der neuen und neusten Entfaltung der Philosophie selbst geübten Denkern gar leicht begegnet, dafs Gegensätze unvereint auseinanderstehend gelassen werden, indem man über der Gegenwesenheit die Vereinwesenheit vergifst. — Das Vereinglied ist hier, um es mit den Ausdrücken des Verfassers zu sagen: Diejenige Art des Selbstbewufstseyns, wo das selbstthätige und das leidenliche Bewegtseyn in Bezug auf das Hervorrufen der frommen Erregung gleichmäfsig sich verhalten. Und zwar erscheint gerade diese dritte Art in Vergleich mit den beiden anderen, deren Vereinheit und Harmonie sie ist, als die vollendetere, und als gerade diejenige, worin die Macht der Religion auf das Gemüth sich innig und schön bewährt.

Betrachten wir nun genauer die drei Absätze, worin der Verfasser (S. 70—75) seinen 16ten Lehrsatz darzuthun sucht.

1) Zuerst erinnert der Verfasser daran, dafs zwar das Abhangigkeitsgefühl an sich betrachtet einfach, und auch allen den unendlich verschiedenartigen Aüfserungen des sinnlichen Selbstbewufstseyns gleich verwandt seye; doch setzt er hinzu: „aber „demohnerachtet läfst sich denken, dafs sich in einzelnen Men„schen sowohl als in grofsen Massen hier eine verschiedene Ver„wandtschaft bildet.“ Aber der Verfasser hat mit nichten nachgewiesen, wie sich diefs bei seinen nur erwähnten Voraussetzungen denken lasse. Er sagt zwar weiter: „Ja es läfst sich eine „grössere Verschiedenheit nicht denken, als wenn in Einigen eine „gewisse Art des sinnlichen Selbstbewufstseins sich leicht und „sicher zur frommen Erregung gestaltet, eine andre aber jener „entgegengesezte schwer oder gar nicht, und wenn sich bei An-

„dern eben dieses umgekehrt verhielte“: aber wir fragen, wie soll eben dieses möglich seyn, da das eigenlich fromme, das ist das Abhangigkeitgefühl gegen *alles* sinnliche Bewufstseyn sich nach dem Verfasser völlig gleich verhält, folglich auch umgekehrt 1070
alles Sinnliche zu ihm dem in sich selbst völlig gleichen und einerleiigen; und da mithin, wenn auch in dem Einen Menschen oder in der Einen menschlichen Gesellschaft diese oder jene Aüsserung des sinnlichen Selbstbewufstseyns vorhanden oder überwiegend, in Anderen aber andre und die erstere nicht oder doch nicht überwiegend, dennoch das Fromme, und die fromme Erregtheit in Allen das durchaus Gleiche seyn müfste; so dafs überhaupt kein anderer Unterschied stattfände, als dafs es da wäre oder nicht, da es der Strenge nach nicht einmal stärker oder schwächer seyn könnte, ohne die Gleichheit des Verhältnisses zu allem Sinnlichen, wenigstens in dieser Hinsicht, aufzuheben, wider die Voraussetzung.

„2) Der hier aufgefafste Gegensaz ist nicht hergenommen „aus den verschiedenen Einwirkungen, durch welche unser Selbst„bewufstsein in dem einen Augenblick so in dem andern anders „bestimmt wird. Man hätte zwar auch diese theilen können in „leibliche und geistige, in solche, die mehr von den Menschen „ausgehen, und in solche, die mehr von der äufsern Natur“. — Dann fehlen aber noch die, welche beides zugleich sind, indem sie in gleichförmiger Vereinwirkung des Menschen und der Natur entspringen; und, was für die Religionslehre das Wichtigste ist, es fehlen die Einwirkungen Gottes, die unmittelbaren, und die durch Menschen, oder durch die Natur, oder durch beide vermittelten. „Allein“, sagt der Verfasser weiter, „wenn gleich „einzelne Menschen leichter durch die äufsere Natur fromm er„regt werden, und andre leichter durch gesellige Verhältnisse „und aus diesen entstandene Stimmungen etc., so läfst sich doch „der Unterschied der einzelnen frommen Gemeinschaften hieraus „nicht erklären, indem jede von ihnen alle diese Verschiedenhei„ten in sich fafst, und keine von ihnen die eine oder die andre „Art der Erregung aus ihrem Umfange ausschliefst oder auch nur „bedeutend die eine hinter die andre zurückstellt.“ Dafs dieses Moment nicht erstwesenlich entscheidend für alle religiöse Gemeinschaften ist, sowenig als das vom Verfasser als erstwesenliches angenommene, sind auch wir überzeugt; dafs es aber gleichwohl als unterscheidendes Merkmal zwischen einigen Religiongesellschaften hervortrete, zeigt die Geschichte; z. B. in allen denen, worin Naturdienst vorwaltet, im Gegensatz von denen, worin der Geist in reiner Beschaulichkeit von der Natur, von allen ihren Kräften und Werken, und sogar von jeder Natur-

bildlichkeit abgeführt, und rein durch den Geist zu Gott geleitet
wird. „Daher", fährt der Verfasser fort, „schien es zweckmäſsig,
„einen Gegensaz zur Anwendung zu bringen, welcher unmittel-
„bar in den innersten Verhältnissen des Selbstbewuſstseins ge-
„gründet ist. Wie nämlich das ganze Leben ein Ineinandersein
„und Auseinanderfolgen von Thun und Leiden ist, so ist sich
„auch der Mensch seiner selbst bewuſst, bald mehr leidend, bald
„mehr als thätig, und man kann sich auch in groſsen Massen als
„gemeinsame Constitution denken, daſs hier die eine Form des
„Selbstbewuſstseins sich leichter zur frommen Erregung steigert,
„wogegen die andre mehr auf der sinnlichen Stufe zurückbleibt,
„und dort es sich umgekehrt verhält. Allein auch dies bliebe
1071 „doch nur ein flieſsender Unterschied, nicht geschickt, zwischen
„den verschiedenen Gestaltungen der Frömmigkeit eine groſse
„und im Ganzen leicht kenntliche Abtheilung zu machen, wenn
„sich nicht der bloſse Unterschied in eine solche Unterordnung,
„wie oben angedeutet worden ist, verwandelte." Allerdings kann
der bloſse Gegensatz der Erregung des frommen Gefühls über-
wiegend durch Thun, oder durch Leiden einen sachlichen, grund-
wesenlichen Unterschied der Gestaltung der Religion nicht be-
stimmen, wie sich dieſs aus den Gründen zeigt, die wir im Vo-
rigen entwickelt haben. Dieſs findet sich auch dadurch historisch
bestätiget, daſs dieser Gegensatz von Thätigkeit und Leidenheit
oder Angewirktheit, der sich in der Ruhigkeit oder Ruhsamkeit,
im Quietismus, aufhebt oder neutralisirt, aber auch in einem
nach Thun und Leiden gleichgewichtigen, lebenfruchtbaren, har-
monisch schönen, Vereinzustande synthesirt, sich innerhalb aller
gröſseren Religiongesellschaften findet, der polytheistischen und
der monotheistischen; und zwar unter den monotheistischen nach
allen genannten vier Gliedern am Ausgesprochensten und Voll-
ständigsten [im Brahmismus], aber auch im Mosaismus, Islamismus
und ebenso im Christianismus. — Aber eben dieses gilt auch
gleicherweise, wenn zu diesem Gegensatze noch der vom Verfas-
ser aufgestellte untergeordnete bestimmtere Gegensatz hinzukommt,
den der Verfasser auswählt, um dadurch die erstvorwaltende Art-
verschiedenheit der Gestaltungen der Frömmigeeit zu bestimmen.
Dieſs wird sich zeigen, wenn wir die nun folgende ausführlichere
Erklärung der Glieder dieses bestimmteren Gegensatzes kritisch
betrachten.

„Diese (zuvor angedeutete Unterordnung)", sagt der Verfasser,
„ist am stärksten ausgeprägt, wenn auf der einen Seite alle lei-
„dentlichen Zustände, seien sie nun veranlaſst durch die äuſsere
„Natur oder durch die geselligen Verhältnisse, und angenehm
„oder unangenehm, nur das Abhängigkeitsgefühl von Gott auf

„eine bestimmte Weise erregen, sofern sie in Rückwirkung über-„gehen, und wir uns bewufst werden, dafs etwas und was zu thun „sei, eben weil wir uns in einem solchen Verhältnifs zu der Ge-„sammtheit des Seins befinden, wie in dem leidentlichen Zustand „ausgedrückt ist. Auf diese Weise sind in der frommen Erregung „die leidentlichen Zustände nur Veranlassung zum Bewufstsein „bestimmter Thätigkeit“. Fürs Erste aber ist hier vorausgesetzt, dafs alle leidenliche Zustände veranlafst werden durch die aüfsere Natur oder durch die geselligen Verhältnisse; da doch auch schon innerhalb des eignen geistigen Lebens, welches, obschon in Wechselwirkung nach aufsen, dennoch seine Selbständigkeit im Erstwesenlichen behauptet und behaupten soll, leidenliche Zustände durch das endliche Vernunftwesen selbst veranlafst werden; und da aufserdem, was für die Religionwissenschaft von erster Wichtigkeit ist, auch Gottes individuelle Einwirkungen, welche sowohl auf das endliche Vernunftwesen unmittelbar, als auch auf die Welt und dadurch mittelbar auf das endliche Vernunftwesen, nach Gottes freiem Willen, gemäfs dem Gesetze der Lebenbildung und der Weltregierung, geschehen, leidenliche Zustände in dem endlichen Vernunftwesen hervorrufen, ja sogar hervorzurufen bestimmt seyn können. Auch ist garnicht abzusehen, wie es möglich seyn sollte, dafs diese leidenlichen Zustände „*nur*“ sofern sie in Rückwirkung übergehen, oder richtiger, nur sofern sie Rückwirkung hervorrufen, das Abhangigkeitgefühl von Gott erregen sollten. Denn Wer 1072
überhaupt nicht die Welt und sich selbst Gotte als abhangig unterordnet, in Dem wird auch durch leidenliche Zustände, ja durch die gröfsten Qualen, ein Abhangigkeitgefühl von Gott nicht erregt werden können, und zwar weder durch das Leiden selbst, noch durch das Rückwirken. Wer aber sich selbst und die Welt einmal Gotte als unbedingt von Ihm abhangig unterordnet, der erkennt auch an, dafs in der Welt nichts ohne Gott, und zwar nichts ohne Gottes ewige und zeitliche Verursachung, geschieht, und betrachtet daher auch alle leidenliche Zustände als mittelbar oder unmittelbar von Gott kommend, das ist als mittelbar oder unmittelbar auf ewige Weise und zugleich auf zeitliche Weise verursacht, da Alles, was geschieht, gemäfs dem ewigen, von Gott ewig verursachten Gesetze des Lebens, und zugleich unter Gottes eigenleblicher, zeitlich-individueller Vorsehung geschieht, sey es nun, dafs in letzterer Hinsicht Gott selbst es fügt, oder Gottes Fügung mitbestimmend hinzukommt, oder dafs Gott das nach dem ewigen Gesetze des Lebens in Mitwirkung der endlichen Freiheit endlicher Wesen Erfolgende lediglich zuläfst. Wer diefs einsieht, der erkennt also sich selbst, sowie jeden Andern, und die ganze Menschheit, auch in jedem leidenlichen Zustande als

von Gott abhangig, und wird deſshalb eben dadurch auch zum
Abhangigkeitgefühle von Gott, und zwar schon durch das reine
Leiden, als solches, erregt und bewegt. Aber nur unter der Be-
dingung der Einsicht in das eben ausgesprochne Ganze der Wahr-
heit kann auch der Mensch in Ansehung der Endlichkeit seiner
Rückwirkung sich als von Gott abhangig erkennen und fühlen,
und auſserdem garnicht. So daſs das durch die Endlichkeit der
Rückwirkung erregte Abhangigkeitgefühl von Gott niemals erregt
und belebt seyn kann, ohne daſs schon durch das reine Leiden
oder Angewirktseyn, dem jene Rückwirkung oder richtiger Gegen-
wirkung antwortet, ebenfalls das Abhangigkeitgefühl von Gott
erregt und belebt seye; und zwar nach Maſsgabe, daſs und wie
das Letztere, wird auch nur das Erstere stattfinden. Ueberwiegen
mag wohl im endlichen Vernunftwesen die Eine dieser Erregungen
über die andre, oder auch im harmonischen Gleichgewichte seyn,
aber für sich allein da seyn kann keine von beiden, denn die
Erregung durch die Endlichkeit der Rückwirkung setzt die durch
das Leiden voraus, und bei dieser durch das Leiden kann es nicht
bleiben, weil die Rückwirkung nach den Gesetzen des geistigen
und des menschlichen Lebens nicht ausbleiben kann. Wobei wir
noch bemerken, daſs die Rückwirkung oder Gegenwirkung als
solche, ihrer reinen Wesenheit nach das Abhangigkeitgefühl von
Gott nicht einmal erregen kann, da sie, als solche, Erweis der
Freiheit ist, sondern lediglich dadurch, daſs und sofern das end-
liche Vernunftwesen sich auch in dieser Gegenwirkung innerlich-
endlich und von auſsen, durch Natur, Vernunft, Menschheit und
zuhöchst durch Gott, als individuell vorsehendes, heilig wollen-
des Wesen, beschränkt [*findet*]; weſshalb wir auch in den soeben
1073 ausgesprochenen Sätzen das Moment der Endlichkeit zu der Rück-
wirkung beigefügt haben, um den Sinn des Verfassers zu ergänzen.

Daher können wir aber auch nicht in die nun folgende Behauptung einstimmen: „In der Betrachtung dieser frommen Er- „regungen müssen also die Verhältnisse des Menschen zur Welt „nur erscheinen als Mittel, um die Gesammtheit seiner thätigen „Zustände hervorzurufen, und dies ist die teleologische Ansicht, „oder das vorherrschende Bewuſstsein sittlicher Zwecke als Grund- „form der frommen Gemüthszustände, in welcher sich also die „eine Richtung auf das bestimmteste vollendet.“ Ueberwiegend seyn mag wohl diese Ansicht des leidenlichen Verhältnisses des Menschen zur Welt als Mittel, um die Gesammtheit seiner thätigen Zustände hervorzurufen; aber lediglich und allein, so daſs sie, was der Verfasser hier die andere Richtung nennt, ganz ausschlösse, kann sich diese Ansicht, und der dadurch bestimmte Zustand in keinem menschlichen Bewuſstseyn geltend erhalten.

Wenn ferner gesagt wird, dafs diefs die teleologische Ansicht
seye, oder das vorherrschende Bewufstseyn sittlicher Zwecke als
Grundform der frommen Gemüthszustände; so ist an dieser Be-
hauptung zweierlei zu berichtigen. Erstens, obschon die sittliche
Zweckstellung oder Teleologie als solche zuförderst darauf ge-
richtet ist, dafs der sittliche Zweck als das objectiv seyende Gute,
weil Göttliche, in der Zeit erfüllt und zur vollen Erscheinung
gebracht werde, so liegt doch darin zugleich auch die teleologi-
sche Forderung, dafs diefs in der vollendeten sittlichen Form
geschehe. Aber die sittliche Form enthält sowohl die reinsittli-
che Thätigkeit als auch die reinsittliche Empfänglichkeit, welche
wiederum auch das reinsittliche leidenliche Verhalten in sich
schliefst, als auch das reinsittliche Gleichgewicht beider. Zwei-
tens, der Mensch, in welchem das Bewufstseyn sittlicher Zwecke
belebt ist, anerkennt diese nicht nur als für ihn selbst gültig,
sondern als gültig für alle andre Menschen und für das unend-
liche Reich aller endlichen Vernunftwesen, zuhöchst und zuerst,
aber als den Einen unendlichen Lebenszweck Gottes in Gott für
Gott. Aber daraus ergiebt sich wiederum für den Menschen die
Forderung auch des leidenlichen sittlichen Verhaltens ein Zusam-
menwirken und Wechselwirken mit Andern, mit der Welt, ja mit
Gott, von allen Seiten mit gleicher Nothwendigkeit als die For-
derung des reinsittlichen thätigen Verhaltens, und zugleich mit
der Vereinforderung, dafs das thätige und das leidenliche Ver-
halten auf sittliche Weise im harmonischen Gleichgewichte wohl-
gemefsner Wechselbestimmung vereint bestehen. Wenn aber der
Verfasser hinzusetzt: „In jeder erhebenden frommen Erregung ist
„sich also alsdann der Mensch seiner selbst als die sittlichen
„Zwecke Gottes erfüllend bewufst, in jeder demüthigenden aber
„als in Erfüllung dieser Zwecke innerlich gehemmt“; so be-
schreibt er hiermit allerdings ein wesenliches Moment der reli-
giösen Gesinnung und des religiösen Gefühles, aber keinem auf-
merksamen Leser wird unbemerkt bleiben das unbefugte Ueber-
springen von dem blofsen Abhangigkeitgefühle sein selbst als 1074
Theiles der Welt, mit der Welt von Gott, welches sich in reine
Allgemeinheit gegen alles Sinnliche auf die völlig gleiche Weise
verhalten soll, bis zu der bestimmten, concreten, ja individuellen
Erkenntnifs und Gewifsheit, dafs der Mensch durch bestimmte
individuelle Thätigkeiten, und durch die Verwirklichung indivi-
duell bestimmter Werke und Erfolge die sittlichen Zwecke Gottes
erfülle. — Es ist überall nicht abzusehen, wie jener in aller Weise
unbestimmte Gedanke „der Abhangigkeit schlechthin“, und das
dadurch bedingte Gefühl, worauf der Verfasser „das Wesen der
Frömmigkeit“ lediglich beschränkt, in eine so concrete, ja indi-

viduelle Erkenntnifs der ewigen und sogar der zeitlich individuellen „sittlichen Zwecke Gottes" ausschlagen könne.*) Denn die Welt ist vom Verfasser lediglich dargestellt als Inbegriff alles Endlichen, der Mensch aber nur als auch ein Theil der Welt, und die Welt wird abhangig gedacht von Gott als dem Unendlichen, welcher Gedanke mithin auch noch alles Inhaltes ermangelt, indem daraus nicht einzusehen ist, Was Gott ist, an Sich, und im Verhältnifs zur Welt. Ebensowenig ist zu erkennen, wie ein so unbestimmter und inhaltloser Gedanke soll ein bestimmtes und starkes religiöses Gefühl erwecken und unterhalten können, noch weniger aber, wie er eine sittliche Thätigkeit soll hervorrufen. Freilich sucht der Verfasser diesem unbestimmten und formalen Grundgedanken einen Inhalt zu verschaffen, allein dieser Inhalt mufs völlig anderswoher entlehnt werden, als aus diesem Abhangigkeitgefühl, welches vielmehr selbst erst als durch diesen Inhalt hervorgerufen gedacht werden kann. — Die Rede von sittlichen Zwecken Gottes, wofür vielmehr von dem Einen unendlichen Lebenszwecke Gottes geredet werden sollte, tritt mithin hier ganz unvorbereitet, und aus dem Vorhergehenden völlig unerklärbar herein, und das „also" in obigem Satze ist durch alles Vorausgeschickte durchaus nicht befugt und begründet. Dazu kommt, dafs zuvor ausdrücklich nur von einem leidenlichen Zustande durch die Wechselwirkung mit Anderen und mit der Natur geredet wurde, von einer wesenlichen individuellen Beziehung aber der vernünftigen Thätigkeit zu der ewigen und der zeitlichen Ursachlichkeit Gottes, und insbesondere zu Gottes individueller Versehung und Waltung garnicht. Auch verdient zu obiger Behauptung des Verfassers noch bemerkt zu werden, dafs in der Wechselwirkung mit Anderen und mit der Welt der Mensch sich nicht zunächst innerlich, sondern vielmehr blofs aüfserlich gehemmt findet, welches ihn, wenn er sich selbst in seiner Endlichkeit und in seinem wahren Verhältnisse zu Anderen, zur Welt,
1075 und zu Gott recht erkennt, garnicht demüthigen kann; sondern das Inneseyn des rechten sittlichen Leidens daran wird ihn sogar erheben. Allerdings aber kann die aüfsere Hemmung eine innere nach sich ziehen, niemals aber sie allein bewirken oder verursa-

*) Hiebei sey es vergönnt auf das zweite Buch der *Grundlegung der Sittenlehre* (1810), welches die Ueberschrift führt: von Gott und der göttlichen Bestimmung aller Dinge, hinzuweisen, und besonders auf dessen zweiten Abschnitt, der (S. 124 — 168) die Grundsätze der Teleologie, oder die Lehre vor der ewigen Bestimmung aller Dinge enthält. Dort ist die Grundlage der Einsicht in den Einen unendlichen Lebenszweck Gottes und des darin enthaltenen, und dadurch bestimmten sittlichen Lebenszweckes der endlichen Vernunftwesen, nach Mafsgabe der damaligen Gestaltung meines Wissenschaftsystemes, abgehandelt.

chen, sondern blofs mitveranlassen. Ebenso aber auch von der andern Seite sind nicht alle und jede innere Hemmungen, welche als solche das eigenliche Leiden für den *sittlichen* Menschen, als solchen, begründen, und den sittlichen Zwecken recht eigenlich, und unmittelbar im Innersten nachtheilig werden, zuerst oder zumeist von aufsen veranlafst; da das endliche Vernunftwesen zuerst und zunächst in sich selbst in allem seinen Wirken endlich und beschränkt ist. Im wirklichen Leben des Menschen aber sind alle Hemmungen seines sittlichen Lebens innerlich und äüfserlich zugleich begründet und veranlafst, wobei dann entweder die innere oder die aüfsere Begründung und Veranlassung überwiegend ist, oder beide auf gleich wesenliche bestimmende Weise zusammenwirken.

„Die entgegen gesezte Richtung aber“, sagt der Verfasser, „zeigt sich darin am stärksten, wenn das Selbstbewufstsein eines „thätigen Zustandes sich nur dann mit dem Abhängigkeitsgefühl „einigt, wenn der Zustand selbst erscheint als ein Erfolg der „Verhältnisse, welche zwischen dem Menschen und allem übrigen „Sein geordnet sind. Nun aber ist jeder bestimmte thätige Zu„stand nur ein anderer Ausdruk von dem in dem Menschen selbst „bestehenden Verhältnifs seiner verschiedenen Verrichtungen und „Thätigkeitszweige, und also wird in jeder frommen Erregung „dieses Verhältnifs selbst als das Ergebnifs der von Gott geord„neten Einwirkungen aller Dinge auf den Menschen gesezt, in „den erhebenden als Zusammenstimmung also als Schönheit der „Seele, in den unangenehmen oder demüthigenden als Mifsstim„mung oder Häfslichkeit.“ An dieser Bestimmnifs ist aber wieder dasselbe auszusetzen, als an der ersteren. Denn es ist nicht möglich, dafs jemals der Mensch seine inneren thätigen und leidenden Zustände blofs als das Ergebnifs der von Gott geordneten Einwirkungen aller Dinge auf den Menschen betrachte und empfinde; denn er weifs es stets unmittelbar, dafs auch er selbst mitwirkend und mitbestimmend dabei ist mit seiner freien Thätigkeit; und wenn er anders schon religiös ist, so weifs er ferner, dafs er selbst auch unmittelbar, und ohne irgend eine Vermittlung anderer Dinge zu bedürfen, unter den individuellen Einwirkungen Gottes lebt. Zweitens ist es eine unerwiesene Behauptung, dafs die Schönheit der Seele lediglich oder auch nur überwiegend in dem vom Verfasser beschriebenen Momente bestehe. Denn die Schönheit ist zunächst an jedem Gegenstande ein Eigenes, Inneres, und hat unter andern Momenten auch das der innern Zusammenstimmung oder Harmonie; dann aber besteht die Schönheit allerdings auch in dem der Schönheit entsprechenden Verhältnisse zu allen endlichen Dingen und zur Welt, und zu

Gott, also auch in dem der Zusammenstimmung. Ferner besteht die Schönheit ebensowohl in der schönen Thätigkeit als in der schönen Empfänglichkeit, im schönen Wirken und im schönen Leiden; ja die Schönheit der Seele besteht nicht einmal blofs im zeitlichen Verhalten der Kraft, sondern sie ist zum wesenlichen Theile an ihr, sofern sie ewig ist, und an dem ewigen Gesetze ihrer Lebenentfaltung. Daraus geht hervor, dafs die Ideen der
1076 Sittlichkeit und der Schönheit der Seele hier vom Verfasser willkührlich, blofs mit dem einem und dem andern Glíede seiner Eintheilung verbunden sind, da doch vielmehr beide an sich von beiden Gliedern auf völlig gleiche Weise gelten. Aufserdem ist auch nicht abzusehen, wie Beide, Sittlichkeit und Schönheit der Seele, letztere besonders sofern sie eine zeitlich werdende durch die Thätigkeit des Geistes bedingte Eigenschaft ist, sollten nach entgegengesetzten Seiten hin, in einem umgekehrten Verhältnisse überwiegen und vorherrschen können; da vielmehr beide nur in, mit und durcheinander sind und bestehen, mithin nur Beide zugleich steigen und fallen, wachsen und abnehmen. Denn die sittliche Thätigkeit ist auch auf die Schönheit in aller Art, auch auf die Schönheit des Geistes und der Seele gerichtet; und Schönheit ist selbst die innere, sachliche Form der sittlichen Wirksamkeit, und Sittlichkeit ist ein Grundzug der Schönheit der Seele. — Endlich die Annahme, dafs das Ergebnifs der von Gott geordneten Einwirkung aller Dinge auf den Menschen in den unangenehmen und demüthigenden frommen Erregungen als Misstimmung oder Häfslichkeit gesetzt sey, ist ebensowenig im Allgemeinen wahr, als jene eines anderen Philosophen, dafs die Traurigkeit die Unsittlichkeit selbst sey.

Wenn aber der Verfasser ferner behauptet: „Diese Betrach„tungsweise aber, alles Einzelne anzusehen als bestimmt durch „das Ganze, und jedes danach zu schäzen, wie es durch dieses „Bestimmtsein entweder als Einheit gefördert ist, oder in strei„tende Vielheit zerfällt, ist die ästhetische Ansicht als Grundform „aller frommen Erregungen, in welcher sich also die andere „Richtung auf das bestimmteste vollendet“, so müssen wir es für irrig erklären, dafs die ästhetische Ansicht auf weiter nichts gehe, als auf das Bestimmtseyn des Einselnen durch das Ganze; da vielmehr die Schönheit darin besteht, dafs das Endliche als solches die göttliche Wesenheit nach allen Grundwesenheiten die an und in ihr sind, an und in sich auf eigenthümliche Weise seye und darbilde, keinesweges blofs die Einheit, sondern auch die gesetzmäfsige Vielheit und Allheit, und die Vollwesenheit. Und aufserdem würde auch nach dieser Bestimmung das vom Verfasser sogenannte Aesthetische mit dem von ihm sogenannten Teleologischen

zusammenfallen; denn es ist nicht gedenklich, daſs alles Einselne durch das Ganze bestimmt seye, ohne daſs zugleich hinwiederum alles Einselne auch für einander und für das Ganze bestimmt seye.

Und so erweist sich diese Gegenstellung des Verfassers auf alle Weise als unpassend, und nach allen Seiten als bestandlos zerflieſsend.

3) Zunächst sucht zwar der Verfasser diese seine Ansicht historisch zu belegen. „Hier kommt es nur darauf an“, sagt er (S. 73), „ob sich die Eintheilung soweit bewährt, daſs indem „wir den Ort des Christenthumes in derselben aufsuchen, sie uns „ein Mittelglied werden kann, um hernach das eigenthümliche „Wesen desselben zu finden.“ — Wenn sich dieſs ergeben sollte, so würde zugleich dargethan seyn, daſs das Christenthum eine einseitige Religionsweise seye; wie dieſs auch nach des Verfassers Darstellung durchgehends der Fall ist, und wie schon hier aus dem (S. 80) folgenden 18. Lehrsatze sich ergiebt, der also lautet: „Das Christenthum ist eine eigenthümliche Gestaltung der Fröm„migkeit in ihrer teleologischen Richtung, welche Gestaltung sich „dadurch von allen andern unterscheidet, daſs alles Einzelne in „ihr bezogen wird auf das Bewuſstsein der Erlösung durch die 1077
„Person Jesu von Nazareth.“ *) Aber hierauf einzugehen ist auſserhalb unseres dieſsmaligen kritischen Zweckes. Aus diesem Grunde enthalten wir uns auch der historisch-philosophischen kritischen Beleuchtung Dessen, was der Verfasser (S. 73 — 75) über Heidenthum und Christenthum vom Standorte der soeben betrachteten Entgegenstellung aus behauptet. Indeſs die Bemerkung möge hier stehen, daſs uns die Idee des Christenthumes „von dem Reiche Gottes“ nicht als mit der Idee „von einem Reiche sittlicher Zwecke“ gleichumfangig und gleichbedeutig erscheint, wie der Verfasser annimmt; sondern daſs dasselbe alle Wesen nach ihrer ganzen Wesenheit, nach ewiger Wesenheit

*) Eine rein entgegengesetzte Ansicht des Christenthums in dieser Hinsicht hat *Fichte* aufgestellt in den Vorlesungen, die nach seinem Tode unter dem Titel: *Die Staatslehre* (Berlin 1820) erschienen sind. Nach ihm kommt es, um das Eigenthümlich-Wesenliche des Christenthums rein und ganz zu erfassen, nicht auf die Person Jesu an, sondern auf die Idee „„des Himmel„„reichs, welches der wesentliche Einheitsbegriff des Christenthums ist““ (S. 191). „„Das Mittel zur Seligkeit ist der Tod der Selbstheit, der Tod „„mit Jesu, die Wiedergeburt. Dieses hilft einzig, und dieses *ganz*, gründ„„lich durch und durch, etc. etc.““ (S. 211 f.). „„Unmittelbar bei der „„ersten Erscheinung *Jesu* war ein entscheidender Grund auf die Erkennt„„niſs dieser Persönlichkeit des Christus zu dringen, etc. etc.““ (S. 213). „„Wie im Fortlaufe durch Verstandes-Einsicht von der Realität des Him„„melreichs ein dritter Beweis sich eingefunden habe, der die Person Jesu „„ganz überflüſsig macht, (für die Seligkeit der Individuen,) werden wir „„(S. 249 ff.) sehen.““ (S. 219).

und nach der ganzen Wesenheit des Lebens umfafst. Daher ist das Reich Gottes auch das Reich des sittlich-vollendeten Lebens, worin Gott als das Eine Gute, und als das Eine Gut, als der einsige Zweck des Lebens anerkannt, gewollt und erstrebt wird, und darin auch das Reich der sittlichen Zwecke; aber das Reich Gottes umfafst die ganze Gottähnlichkeit, und auch die Gottvereinheit des Lebens, nach dem ganzen Gliedbau der Wesenheit, nicht blofs nach der Sittlichkeit. Mithin ist auch die Idee der Schönheit, das ist der vollwesenlichen sachlichen Gottähnlichkeit des Endlichen als solchen in der Idee des Gottreiches mit inbegriffen; und schon hieraus ergiebt sich, dafs in dem Mafse als die Idee des Gottreiches, als eine der Grundideen des Christenthumes, begriffen und organisch erstrebt wird, auch in dem christlichen Leben die Schönheit zu religiöser, gottgeweihter und gottvereinter, Schönheit verklärt und geheiliget zur Erscheinung kommen werde, und dafs dieses überhaupt in dem Mafse geschehen werde, als die Christengemeinde auf Erden ein reineres, reiferes, in Eigenthümlichkeit vollendeteres endliches Glied des Einen Reiches Gottes werden wird. — Auch hat die christliche Kirche niemals und nirgends das Schöne ganz verschmäht; vielmehr ganz neue und höherartige Gebiete der schönen Kunst in Malerei, Rundbildnerei und Tonkunst, sowie der Baukunst, hervorgerufen, belebt und ausgebildet, zu denen das Heidenthum in Mangel der Gotterkenntnifs, sich nicht erheben kann. Und selbst diejenigen Christengemeinden, die in wohlgemeintem Eifer mehre Theile der schönen Kunst verschmähen, gestatten doch gleichwohl dem Gesange, und jedenfalls der Kunst der Beredsamkeit, den Zutritt; — wobei annoch zu bemerken, dafs jenes theilweise Verschmähen nicht aus der Wesenheit des Christenthumes selbst stammt, sondern aus der nur theilheitlichen und in dieser Hinsicht einseitigen Erfassung derselben, wegen andersher zu erklärender Beschränktheit dieser Gemeinden. Reiner, zarter,
1078 tiefer und inniger Sinn für das Schöne im Ewigen, in Natur und Kunst, und im Leben findet sich schon in den Reden Jesu*), und ist, wie die Entfaltung der Kirche selbst es bewährt hat, ein Grundzug des Geistes des Christenthumes.

*) In den Reden *Jesu* selbst offenbart sich göttlicher Sinn für Schönheit (*Matth.* 6, 28; *Luc.* 12, 27) und Züge gottinniger, reiner Liebe einer schönen Seele (*Luc.* 19, 41—44 „„er sahe die Stadt an, und weinete über „„sie""; *Luc.* 7, 36—50 „„ihr sind viele Sünden vergeben, denn sie hat „„viel geliebet""; *Johannis* 19, 26 f.; *Luc.* 23, 43; *Luc.* 23, 34 „„Vater „„vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun""); Züge, in denen die sittliche Schönheit, welche die edelsten Griechen als Schöngüte oder Güteschönheit (καλλοκαγαθεια) ahneten, in Heiligkeit verklärt ist. — Sowie in der Entwickelung des Christenthumes die Musik und die Malerei,

17.

„*Das Eigenthümliche einer Gestaltung gemeinschaftlicher Frömmig-„keit ist zu entnehmen theils aus dem eignen geschichtlichen Anfangspunkt, „theils aus einer eigenthümlichen Abänderung alles dessen, was in je-„der ausgebildeten Gestaltung derselben Art und Abstuffung vorkommt.*"

Auch diesem Lehrsatze fügen wir den Ausdruck Dessen bei, was sich über diesen Gegenstand aus der Religionsphilosophie ergiebt:

Das Eigenthümliche einer jeden gesellschaftlichen Gestaltung oder bestimmten und besonderen Darlebung der Religion ist, mit Hinsicht auf die Idee und das Ideal der gesellschaftlichen Darlebung der Religion, zu entnehmen aus der Lehre, den geschichtlich echten Urkunden, aus den gesellschaftlichen Einrichtungen, und aus dem ganzen religiösen Leben der Gemeinde, von dem ersten geschichtlichen Anfang und Keime an in ihrem stetigen Fortgange der Entwickelung; so daſs das reingeschichtlich Gefundene zu dem Geschichtbegriff dieser bestimmten, besonderen Gestaltung der Religion ausgebildet, und dieser dann nach dem Gliedbau der Idee der gesellschaftlichen Darlebung der Religion gewürdiget werde.

Der Sinn obiger Behauptung des Verfassers scheint zu seyn, daſs das Eigenthümliche einer Gestaltung gemeinschaftlicher Frömmigkeit von doppelter Art sey, einmal das ausschlieſsend Eigenthümliche, oder das Alleineigne, derselben, dann das ihr zwar mit jeder andern ausgebildeten Gestaltung derselben Art und Abstufung Gemeinsame, welches aber in ihr eine ausschlieſsend eigenthümliche Abänderung erhalten habe. Das Eigenthümliche der ersten Art seye aber aus dem eignen geschichtlichen Anfangspunkt zu entnehmen.

Dabei stellen sich folgende Bemerkungen über die Bestimmtheit und Vollständigkeit dieser Eintheilung dar. Erstlich scheint eine dritte Art des Eigenthümlichen vergessen, nehmlich Dasjenige, was eine bestimmte Gestaltung nicht zwar mit einer jeden, wohl aber mit einer oder einigen der Gestaltungen derselben Art 1079

in höherer Wiedergeburt zu gottinnigen Künsten geweiht, zu reinem, vollwesenlichen Kunstleben gelangt sind (vergleiche 622, 1077, 29 N.), so steht auch der plastischen Kunst ihre Vollendung, als religiöser Kunst, durch Gottinnigkeit erst noch bevor, und schon mehre groſse Künstler haben in diesem Geiste gearbeitet; — ein *Canova* vermochte die hellenische plastische Schönheit, vom Heidnischen gereinigt und befreit, in einer Hebe und Helena darzubilden, und in der reuigen Magdalena die entweihete leibliche Schönheit in der Sühne des Schmerzes und der Wonne gottinniger Liebe zum Himmel zu heben. — Nur Religion kann auch die ganze schöne Kunst, sowie alle menschlichen Dinge, vollenden.

und Abstufung gemeinsam hat, jedoch in einer ausschliefsend eigenthümlichen Bestimmtheit. Oder mit anderen Worten, es scheint hierbei noch auf die weiteren und engeren Kreise der Aehnlichkeit verschiedener zu derselben allgemeineren Art und Stufe der Gestaltung gehörigen Gemeinden Rücksicht genommen werden zu müssen. — Zweitens entsteht aus dem mehren Gestaltungen derselben Art Gemeinsamen bei der Ausbildung einer neuen gesellschaftlich abgesonderten Gestaltung die eigenthümliche Bestimmtheit desselben nicht allemal durch Abänderung des schon gegebenen und anderwärts vorhandenen Bestimmten: sondern theils wird Vieles unabgeändert beibehalten, theils kommt Vieles durch Neubildung hinzu, welches Letztere besonders von grofser Bedeutung ist, weil nach einem allgemeinen Lebengesetze das uranfängliche oder ursprüngliche, neue Schaffen nicht blofs in Dem stattfindet, was der Verfasser den Anfangspunkt nennt, sondern gesetzmäfsig fortgesetzt wird bis zur vollwesenlichen Reife jedes Lebens, — jedes Lebengebildes, sey es ein natürliches, oder geistliches, oder menschliches. Drittens ist nicht deutlich angezeigt, wie das ganz neue Eigenthümliche, das Allein-Eigne einer Gestaltung soll aus dem eignen, geschichtlichen Anfangspunkte zu entnehmen seyn. Eher wohl aus dem ersten Anfang und Keime selbst, nach dessen begrifflichem Inhalt und begrifflicher Form, denn aus der Grenze desselben in der Zeit, — aus dem Anfangspunkte. Auch scheint es nicht überflüfsig, hier hinzuweisen auf eine wesenliche Unterscheidung der Art, wie etwas aus dem Anfange der Gestaltung zu entnehmen seyn kann. Denn es kann sowohl gemeint seyn, dafs dieses Eigenthümliche gleich im Entstehen zur Gestaltung gekommen, als auch, dafs das Individuelle des Anfangs, als solches, selbst ein wesenliches Eigenthümliche dieser ganzen Gestaltung sey und bleibe, und seyn und bleiben solle. Im ersteren Sinne kann auch gesagt werden, dafs auch das Ewigwesenliche der Einsicht und der Lehre, dafs ewige Wahrheit, in einer solchen individuellen Gestaltung religiösen geselligen Lebens, gleich im Entstehen zum Bewufstseyn und zur aüssereren gesellschaftlichen Darstellung gekommen, obgleich durch das Individuelle der Personen, der Orte, der gesellschaftlichen Vereinigung zu der ewigen Wahrheit, die daran zur Er-
1080 scheinung und Darstellung gebracht worden, zu der *ewigen* Wahrheit weder irgend etwas hinzugethan, noch daran das Geringste verändert werden kann. — Im zweiten Sinne aber kann sogar behauptet werden, dafs irgend ein Individuelles, vornehmlich irgend eine Person oder mehre Personen, *als* Individuen, das ganze Erstwesenliche Eigenthümliche dieser Gestaltung seyen, es enthalten und bestimmen; wie z. B. unser Verfasser für das Chri-

stenthum in Ansehung der Person Jesu, und zwar als Erlösers, annimmt (§. 18). — Endlich ist auch, wie schon vorhin beilaüfig bemerkt, nicht abzusehen, warum nicht neues ausschliefsend Eigenthümliches im Verlaufe der höheren, reicheren, reiferen Entwickelung einer solchen gesellschaftlichen Religiongestaltung, sondern blofs im Anfange und sogar blofs im Entstehen selbst, im Anfangspunkte, soll gewonnen werden und hinzukommen können *). Oft wird das Erstwesenliche geschichtlicher, gesellschaftlicher Entwickelungen erst im Fortschritte der Entfaltung erkannt, empfunden, erfafst, erstrebt und dargelebt; — denn schon das geschichtliche Selbstbewufstseyn einer jeden Gesellschaft als moralischer Person, als Eines höheren Menschen bildet sich erst nachundnach; und eben Diefs, dafs dieses Selbstbewufstseyn des ganzen Wesenlichen der Gesellschaft, des Gesellschaftszweckes und der gesellschaftlichen Mittel für denselben, zur Reife gekommen, ist eine Bedingnifs und ein Vorzeichen zugleich der beginnenden Lebenreife einer Gesellschaft **).

Ueberhaupt können diese Behauptungen nur dann im bestimmten Sinne gemacht, wohlverstanden und gründlich gewürdiget werden, wenn man das Ewigwesenliche und das Zeitlichwesenliche, oder mit andern Worten, das Ideelle und das Reelle, oder das Urbegriffliche und das Geschichtliche, richtig und vollständig unterscheidet, einander entgegenstellt und dann zugleich auch vereiniget, folglich Beide weder vermenget, noch miteinander verwechselt, noch ungehörig füreinander stattsetzet.

Doch vernehmen wir, was der Verfasser selbst zur genaueren Bestimmung dieser seiner Behauptungen, und zum Beweise derselben beibringt. — „Der eigne geschichtliche Anfang, mit welchem alles, was einer frommen Gemeinschaft angehören soll, in stetigem Zusammenhang stehen mufs, giebt ihr ihre äufsere Einheit. Wollte man eine solche ableugnen, so müfste man auch die Möglichkeit zugeben, dafs jüdische, mohamedanische, christliche Gemeinden durch zufällige Entwikelung desselben Characters der Frömmigkeit irgendwo entstehen könnten ohne allen geschichtlichen Zusammenhang mit dem von Moses, Christus und Mohamed ausgegangnen Impuls; und diese Möglichkeit wird niemand zugeben.“ Durch diese Bemerkung wird aber die hier zum Verständnifs nothwendige Frage, worin eigenlich

*) Im Christenthum ist solches selbst als von Jesu verheifsen anerkannt in den Verheifsungen: des heiligen Geistes, und der fortwährenden Gegenwart und Einwirkung Jesu in der Gesellschaft der Christen, sowohl in vereinten Einzelnen (Matth. 18, 20), als in der ganzen Kirche (Johannis 17).

**) Diese Wahrheit liegt auch *Fichte's* obenerwähnter Auffassung und Würdigung des Christenthumes zum Grunde.

der geschichtliche Anfang bestehe, z. B. ob blofs im Individuellen und individuell Persönlichen, oder eigenlich in der ans Licht gebrachten und ins Leben eingeführten Wahrheit, oder in Beidem
1081 zugleich, und dann, ob Beides dabei gleichwichtig oder Eines von Beiden das Erstwesenliche, — diese Frage nach dem Anfang wird durch das Gesagte um nichts verdeutlicht, geschweige erörtert oder beantwortet. Und ebenso unbestimmt sind dadurch die Forderungen des stetigen Zusammenhanges und der aüfseren Einheit gelassen worden. Dafs der geschichtliche Anfang allein die aüfsere Einheit gebe und erhalte, möchte schwerlich gerechtfertigt werden können, da überhaupt die Einheit einer geschichtlichen gesellschaftlichen Lebengestaltung, die innere sowohl als die aüfsere, zuerst in der *ewigen* Wesenheit des Gesellschaftzweckes begründet ist. — Auch braucht man die aüfsere Einheit nicht abzuleugnen, wenn man die vom Verfasser geleugnete Möglichkeit, in bestimmtem Sinne gleichwohl behauptet. Wenn man freilich bei Beurtheilung der Gleichartigkeit und Verschiedenartigkeit der gesellschaftlichen Religiongestaltungen lediglich auf das Geschichtlich-Individuelle, als solches, sieht, und selbiges für das Erstwesenliche und Entscheidende der ganzen Gestaltung hält; noch mehr, wenn man die auf das Geschichtlich-Individuelle sich beziehenden Benennungen und aüfseren Gebraüche als das erste Kennzeichnende erachtet: dann ist freilich die Annahme, dafs im Erstwesenlichen mit dem mosaischen, christlichen, mohamedischen oder sonst einem übereinstimmige Religion-Lehrbegriffe und Religion-Gemeinden, auf Erden oder sonst wo im Reiche Gottes im Weltall entstehen können und sollen, ganz unmöglich. Wenn man dagegen das Erstwesenliche und Grundbestimmende eines Religionvereines in dessen ewige Wesenheit oder Idee, dann zunächst in die von selbigem erkannte ewige Wahrheit und ewige Zweckstellung des religiösen Lebens, und in den dadurch bestimmten ewigen, zur geschichtlichen Entfaltung im Innersten Geist und Gemüthe der Mitglieder treibenden Geist der individuellen Gestaltung des gesellschaftlichen religiösen Lebens setzt, so ist jene Annahme weder unmöglich, noch grundlos, sondern eine in Gott selbst begründete, durch Gott selbst in der Gegenwart der unendlichen Zeit ins Leben gebildete und zubildende Wahrheit. Ja, es ist wohl einzusehen, wie selbst schon von den diese ewige Wahrheit Ahnenden vermuthet werden könne, dafs für Menschheiten auf andern Wohnorten des Himmels ähnliche Religionentwickelungen stattfinden, als für uns auf Erden, welche selbst in den aüfseren individuellen Erscheinungen in Personen und Sachen, nach Verhältnissen der Zeit und des Ortes dem Geiste des Lebens nach gleich, und dem Geschichtlich-Individuellen nach

ähnlich seyen. Sich hierein weiter zu vertiefen und auszubreiten
ist hier nicht der Ort; wohl aber mag bemerkt werden, dafs sich
in Einsicht der angedeuteten Wahrheit, und schon in der Ahn-
nung derselben, auch die Idee des Christenthumes als die ganze
Welt und die unendliche Vergangenheit und die unendliche Zu-
kunft in Einer Gegenwart in Gott umfassende eigenwesenliche
Darlebung der Einen ewigen Religion darbiete. — Ferner hat Der,
welcher die vom Verfasser verworfene Annahme dennoch macht,
defshalb garnicht anzunehmen, dafs die Gleichheit der Leben- 1082
entfaltung im Erstwesenlichen, „durch *zufällige* Entwickelung der
„Frömmigkeit irgendwo“ entstehe, sondern er wird vielmehr leh-
ren, dafs selbige überall, wo sie entsteht, ganz aus denselben
Gründen ewiger Wahrheit, und ganz aus denselben Lebenquellen,
nach den gleichen Gesetzen, und unter gleichen Umständen, und
nicht blofs irgendwo, sondern überall, an allen entsprechenden
Stellen des Einen allumfassenden Lebens der Geister und der
Menschheit, auf Erden und im unendlichen Weltall hervorgeht.
Wer diese Ueberzeugung hegt, der betrachtet auch die geschicht-
liche Entfaltung der Religion auf Erden, als einen organischen
Theil der Einen unendlichen Darlebung der Religion in Gott,
welche das unendliche Reich der ewigen Geister, und das unend-
liche Reich der ewigen Menschheit im ganzen Weltall, in der
Einen unendlichen Gegenwart umfafst, als die Eine, selbe, ganze,
unendliche und unbedingte Vereinheit der Wesenheit Gottes selbst
vonseiten der Gesammtheit aller endlichen Vernunftwesen, mit-
hin zugleich als das Eine Werk der Weisheit, Liebe, und Heilig-
keit Gottes.

Weiter bemerkt der Verfasser: „Allerdings aber ist dieser
„geschichtliche Anfang bei Gemeinschaften auf den untergeord-
„neten Stuffen nicht so bestimmt nachzuweisen, nicht nur, weil
„er oft, wie auch die vormosaische monotheistische Verehrung
„des Jehovah, in die vorgeschichtliche Zeit zurükfällt, sondern
„auch, weil manche dieser Formen, wie die hellenische und noch
„mehr die römische Vielgötterei, ein aus mancherlei sehr ver-
„schiedenen Anfangspunkten allmählig zusammengewebtes oder
„geschmolzenes Ganze darstellen.“ Diefs ist im Allgemeinen
richtig; nur ist wohl zu beachten, dafs zur Anerkennung der
Einheit und Eigenthümlichkeit eines Anfangs nicht gerade noth-
wendig, ja nicht einmal als erstwesenlich, gehört, dafs sich eine
oder mehre einselne Personen nachweisen lassen, in denen die
Gestaltung zuerst Leben gewonnen; und dafs man hiebei, wie
überhaupt in Hinsicht der Entwickelung aller menschlichen gesell-
schaftlichen Angelegenheiten ebensowohl vermeiden mufs, den
einselnen Menschen zuwenig als auch zuviel zuzuschreiben; indem

die Geschichte der Menschheit zeigt, dafs zwar anfangs aus Beschränktheit der Einsicht und aus Aberglauben in der Regel den Einselnen zuwenig, in der Folge aber aus Liebe und Dankbarkeit eher zuviel zuerkannt wird. Auch ist zu bemerken, dafs es an Geschichtschreibern und Geschichtphilosophen nicht gefehlt hat, die auch von dem Christenthume zu erweisen gesucht haben, dafs es ein aus sehr verschiedenen Anfangspunkten allmählig zusammengewebtes oder geschmolzenes Ganze seye; — und zwar schon in seinem Beginn, noch mehr im Fortflufs seiner Entwickelung, am meisten jedoch in seiner heutigen vielartigen Gestaltung. Nach unserer Ueberzeugung aber hat sowohl die Vielgötterei, als auch der Monotheismus, seine eigenthümlichen Grundlagen, Quellen und uranfänglichen einfachen Erscheinungen. „Allein", fährt
1083 der Verfasser fort, „solche Fälle thun diesem Punkt des auf„gestellten Kanons keinen Abbruch, sondern bestätigen ihn viel„mehr. Denn je weniger die äufsere Einheit nachgewiesen wer„den kann, um desto unbestimmter ist auch die innere; und es „scheint nur hervorzugehen, dafs wie in der Natur auf den unter„geordneten Lebenstuffen die Gattungen unbestimmter gehalten „sind, ebenso auch auf diesem Gebiet die gleichmäfsig vollendete „äufsere und innere Einheit nur der höheren Entwikelung angehört, „und dafs also in der vollkommensten Gestaltung am innigsten „die innere Eigenthümlichkeit mit dem verbunden sein müsse, „was die geschichtliche Einheit begründet." Von dem Vielen, was von vielen Seiten her hiewider eingewandt werden könnte, möge blofs Folgendes einigermafsen angedeutet werden. Jemehr jene nach dem Verfasser auf dem Individuellen und Persönlichen des ersten Anfanges einer Religiongestaltung beruhende aüfsere Einheit in einer religiösen Gemeinde in Lehre, Gebraüchen und Leben überwiegend wird, jemehr wendet sich die Entwickelung auf dieses blofs Aüfserliche, Formelle hin, und umsoweniger wird das innere und erste Wesenliche der Religion, das Ewige, das Urwesenliche und das Unbedingte in ihr, wogegen sich das Individuelle und Persönliche nur als ein untergeordnetes, bedingtes Moment verhält, beachtet und zum Bewufstseyn gebracht; es wird über Ersterem vernachlässiget, und zwar umsomehr, als Dieses aus dem Individuellen und Persönlichen nicht geschöpft werden kann, weder in Erkenntnifs, noch in Gefühl, weder für das Wollen, noch für das Leben. In dem Mafse mithin, als das Individuelle und Persönliche, als solches, zur Hauptsache gemacht wird, schwindet das Innere der Sache, das Ewige aus dem Gedanken und aus dem Gefühle, und sodann auch aus dem Wollen, Streben und Leben; so dafs in der strengeren Entfaltung dieser Denkart das Ewige vor dem Zeitlichen immer mehr zurücktritt,

und endlich beinahe verschwindet, so dafs dann ein Inneres, worin die Glieder der Gemeinde übereinstimmen könnten, kaum noch gefunden wird, ja sogar was noch davon übrig ist, als der Religion selbst gleichgültig, oder wohl nachtheilig geachtet wird. Erlaüternde Beispiele liegen in Asien und Europa noch gegenwärtig vor. Und von der anderen Seite werden Menschen, die sich an die Verschiedenheit der individuellen aüfseren geschichtlichen Gestaltung der verschiedenen Religiongesellschaften nicht stofsen, sich immer mehr im Inneren und Innersten der Religion zu vereinen und zu vergesellschaften fähig werden, wenn sie anders in der reinen, ewigen, belebenden und beseligenden Wahrheit, und im Geiste gottinniger Liebe und Güte immer mehr übereinstimmen.

Ferner sind zwar auch wir überzeugt, „dafs auch auf diesem
„Gebiet die gleichmäfsig vollendete äufsere und innere Einheit
„nur der höheren Entwiklung angehört", bemerken aber, dafs
wir die vollendete aüfsere Einheit keinesweges vorwaltend in den
aüfseren geschichtlichen Zusammenhang, sondern in das zu jeder
Zeit gegenwärtige Aüfsere des ganzen gesellschaftlichen religiösen
Lebens setzen, worin dann auch wiederum nicht die Persönlichkeit
und Individualität des Einselmenschen das entscheidende und
vorwaltende Eigenwesenliche ist, sondern vielmehr die bestehenden
aüfseren gesellschaftlichen Einrichtungen, Anordnungen und
die ganze gesellschaftliche Lebenweise selbst. Auch halten wir 1084
nicht dafür, dafs die aüfsere individuelle Gestaltung eines Religionvereines
in der Reife seiner Entwickelung derselben in ihrem Anfange
am ähnlichsten und am verbundensten seyn könne; am
meisten aber, dafs dann die innere Eigenthümlichkeit am innigsten
mit dem verbunden seyn müsse, was die geschichtliche Einheit
zeitlich begründet; wenn nehmlich, wie es des Verfassers
Meinung zu seyn scheint, unter diesem Begründenden selbst zeitlich
Individuelles und insbesondere Persönlichkeit einselner Menschen
verstanden wird. Denn, wird freilich als das auch die
geschichtliche Einheit zunächst Begründende der ganze, den ganzen
Lebenslauf der geschichtlichen Entwickelung befassende Geschichtbegriff,
wie er in der Einen, ewigen Idee der Religion
selbst mitbegründet ist, verstanden: so ist dieser Geschichtbegriff
zur Zeit der Reife zur vollwesenlichen Erscheinung gekommen,
also dann das die ganze Entwicklung Begründende selbst in wesenlicher
Wirklichkeit, obschon aber dann das geschichtliche
Gebilde seinem echten Anfange und Keime in der aüfseren Erscheinung
so unähnlich ist, als der reife Menschenleib dem Keime
im Leibe der Mutter, oder dem neugeborenen Kinde.

2) Doch der Verfasser erkennt es selbst an (S. 76), „dafs zu

„jenem Bestimmungsgrund der äufseren Einheit es auch eines für „die innere bedarf." Dafs diefs zwar aus dem Grunde angenommen werden müsse, den der Verfasser demnächst angeführt, bestätigt sich nicht. „Denn", sagt er, „sonst müfste man annehmen, „dafs die verschiedenen frommen Gesellschaften wesentlich nur „durch Zeit und Raum geschieden wären, alle andern Unterschiede „aber nur zufällig, so dafs sie, wenn sie sich in Zeit und Raum „allmählich annäherten, auch am Ende alle in Eins zusammenfliefsen „müfsten; welchem theils schon die Erfahrung widerspricht, theils „auch wird, ohne sich des Bewufstseins, mit dem er selbst einer „solchen Gemeinschaft anhängt, zu entäufsern, niemand behaupten „wollen, dafs jemand durch blofs geschichtliche Anknüpfung aus „der einen frommen Gesellschaft in die andere, ohne eine innere „Veränderung wirklich übergehe." Ersteres aber brauchte man nicht anzunehmen, wenn man auch jenen inneren Bestimmgrund für die innere Einheit nicht erkennete: weil das Individuelle und Persönliche nicht blofs ein Zeitliches und Raümliches, als solches, ist, sondern vielmehr ein unendlich bestimmter, wesenhafter, lebendiger Inhalt, woran Zeit und Raum blofs als dessen *aüfsere* Formen sind. — Und was das Andere, das Uebergehen in eine andere Gemeinschaft betrifft, so kann es gleichwohl gar oft geschehen, und geschieht [auch] wirklich nicht selten, dafs dieser Uebergang blofs ein aüfserer ist, ohne dafs eine innere Veränderung vorangehe oder nachfolge, und diefs geschieht eben dann, wenn man auf das Aüfsere und Individuelle der Erscheinung der Religion zu Vieles oder [gar Alles giebt], und darüber das Höherwesenliche, Ewige und Unbedingte vernachlässigt.

1085 Nun sucht der Verfasser einen durch vielerlei mehrgliedige Eintheilung verwickelten mittelbaren, meist apagogischen Beweis der Behauptung zu führen, „dafs dieser", von ihm im Allgemeinen anerkannte, „Bestimmungsgrund der innern Einheit gerade „der im Lehrsaze aufgestellte sei." Wer das Misliche dieser Beweisart kennt, zumal wenn sie aufserhalb des Ganzen der Wissenschaft auf die Bahn kommt, wird auch diesen Beweis um so sorgfältiger prüfen. Er ist in Folgendem enthalten. „Eine „sehr gewöhnliche Ansicht nehmlich ist die, es gebe in allen „frommen Gemeinschaften, wenigstens denen derselben Stufe, „etwas, das ihnen allen gemein sei, wie z. B. in den monothei- „stischen der Glaube an einen Gott, dafs aber zu diesem in jeder „einzelnen noch etwas besonderes von den übrigen Bestandtheilen „der andern verschiedenes hinzukomme. Allein dieses ist eines „Theils mit den bereits festgestellten Grundsäzen nicht verträg- „lich. Denn da jede fromme Gemeinschaft dahin strebt, dafs das „fromme Grundgefühl der Abhängigkeit sich mit allen Erregungen

„des sinnlichen Selbstbewufstseins einigen soll, und diese überall „alle vorkommen können: so müfsten, wenn einmal einige frommen Erregungen dieselben sind, auch alle die selbigen sein, „aufser sofern entweder die sinnlichen Erregungen, mit denen „sie sich verbinden, nicht dieselben wären — dann beträfe der „Unterschied nicht die Frömmigkeit — oder es müfsten nur hier „einige sinnliche Erregungen theils überhaupt noch nicht vorgekommen sein; theils das fromme Gefühl noch nicht in Bewegung „sezen; allein ersteres beträfe auch nicht die Frömmigkeit selbst, „und lezteres deutete weniger auf eine Verschiedenartigkeit derselben, als nur auf einen verschiedenen Grad der Ausbildung „derselben, so dafs nur überall das fehlende nachgeholt zu werden brauchte, um alle noch so vershiedenen Gestalten der Frömmigkeit in eine einzige zu versammeln.“ Im Vorigen ist gezeigt worden, dafs die Voraussetzung des ersten Satzes über das Bestreben jeder frommen Gemeinschaft nur zumtheil wahr sey, und nur einen sehr untergeordneten Theil der Religion, und des gesellschaftlichen religiösen Lebens angehe. Daher kann auch diese Voraussetzung nicht zum Vordersatze eines gültigen Beweises gemacht werden. Besonders aber ist zu bemerken, dafs bei den klimatischen Verschiedenheiten der Natur, und auf den verschiedenen Stufen der menschlichen Kultur bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeitaltern, nicht bei jedem Volke und überall alle möglichen sinnlichen Erregungen vorkommen können, wie wir diefs gleichfalls schon früher erwähnt haben. Und wenn auch alle der Art nach verschiedenen sinnlichen Erregungen in jeder „frommen Gemeinschaft“ vorkämen, so folgte daraus doch noch nicht, dafs sie nach weiterer Artbestimmtheit; zumeist aber in der unendlich verschiedenen, allemal einsigen, individuellen Ausprägung alle in allen Gemeinschaften einerlei und etwan, wie der Verfasser meint, blofs dem Grade der Ausbildung nach verschieden seyn müfsten oder könnten. Auch folgt aus des Verfassers Voraussetzungen viel zu viel, wie gleichfalls schon bemerkt worden ist; nehmlich dafs eine Verschiedenheit 1066
des religiösen Gefühls und der gesellschaftlichen Aüfserungen der Frömmigkeit vielmehr ganz unbegreiflich wäre; also, nach ihm, eigenlich der Fall, dafs sich verschiedene Gestaltungen der gesellschaftlichen Frömmigkeit versammeln könnten oder sollten, garnicht eintreten könnte. Denn da, nach ihm, wie hier zugestanden wird, die Verschiedenheiten der sinnlichen Erregungen und der Frömmigkeit selbst keinen Unterschied begründen, das fromme Abhangigkeitgefühl aber ebenfalls schlechthin dasselbe und gleiche ist, und da in diesem die ganze Wesenheit der Frömmigkeit, nach dem Verfasser, besteht, so ist, nach ihm, ein

innerer Unterschied in der Wesenheit der Frömmigkeit eigenlich garnicht gedenklich. Und ist diefs einmal eingesehen, so wird der vom Verfasser hier gleichwohl geltend gemachte Unterschied ebenfalls von vornherein als nicht grundwesenlich, nach seinen eigenen Voraussetzungen, anerkannt werden müssen; ohne dafs es nöthig wäre, die Unstatthaftigkeit desselben direct, wie wir gethan haben, nachzuweisen. — Daher die gleichwohl unleugenbare Erscheinung dieser, nach des Verfassers Lehre unmöglichen Verschiedenheit, ihn schon allein leicht hätte auf den Gedanken bringen können, dafs seine Grundansicht der Religion und der Religionvereine wenigstens nur einseitig und theilheitlich seyn müsse, da sie der Erscheinung des Lebens offenbar nicht genügt. Freilich giebt der Verfasser (oben 16. Lehrs. vergl. 859, 872, 1031) diese Verschiedenheit selbst zu, und erklärt, dafs sie möglich seye; allein er hätte sie vielmehr aus seiner Grunderklärung der Frömmigkeit als möglich ableiten und beweisen sollen. Auch hat er eben dort für diese von ihm zugestandne Möglichkeit keine Gründe nachgewiesen, wie wir gezeigt haben; ja er hat nicht einmal gezeigt, wie diese Möglichkeit als mit seiner Grundannahme nur irgend verträglich gedacht werden kann. Aber das Zugestehen einer unleugenbaren Wahrheit wider die Principien einer Ansicht kann der Mangelhaftigkeit derselben nicht aufhelfen, sondern ist selbst eine Folge und Anzeige davon. Ueberhaupt wer die wahre, ganze, vollwesenliche Grundlage der Religion wissenschaftlich erkennt, sieht mit uns ein, dafs aus zwei so kümmerlichen Elementen, als „das Abhängigkeitsgefühl schlecht-„hin, *als eines Theiles der Welt überhaupt*, mit der Welt von Gott" einerseits, und die sinnlichen Gefühle andererseits sind, das in der Geschichte der Menschheit wirklich erscheinende reiche Leben zu Darstellung der Religion auf Erden nicht erahnet, geschweige begriffen und danach im Leben gebildet und geleitet werden kann.

„Aber", fährt der Verfasser fort, „auch wenn wir es an ein-„zelnen Beispielen betrachten, mufs sich doch zeigen, dafs nur „scheinbar, aber nicht in der That einiges dasselbe ist. Denn „vorausgesezt, dafs nichts in der Lehre sein kann, was nicht im „frommen Gefühl gewesen ist: so mufs wohl das Bewufstsein „von Gott überhaupt ein anderes sein, wenn die Sendung des „Sohnes und die Ausgiefsung des Geistes als etwas wesentliches „und ausgezeichnetes gefühlt, oder wenn beides geleugnet, oder „als etwas untergeordnetes übersehen wird." Dafs es aber ein Irrthum ist, es seye nichts in der Lehre, was nicht im frommen Gefühl gewesen, haben wir oben ausführlich gezeigt. Daher kann dieser Satz auch nicht als Grund davon angeführt werden, dafs

das Bewufstseyn von Gott unter den angeführten verschiedenen
christlichen Lehrannahmen ein verschiedenes seyn müsse. Viel-
mehr ist das Bewufstseyn Gottes das Eine Unbedingte im religiö-
sen Bewufstseyn, und bleibt, wo es ist, dasselbe, obwohl die
Beziehungen des Menschen zu Gott mögen verschieden gedacht und
empfunden werden. Denn ebenso diejenigen, welche das Erwähnte
annehmen, als auch jene, welche es von sich weisen, können darin
übereinstimmen, dafs sie Gott als das Eine, unbedingte und un- 1087
endliche Wesen, als weise und liebende Vorsehung [*anerkennen*],
welche auch die Menschheit dieser Erde auf einem individuellen
Wege, der ewigen unänderlichen, für alle Welt geltenden Ordnung
des Heils gemäfs, zum Heil und zur Seligkeit, das ist, zu wesen-
haftem Vereinleben mit ihm, führe; welche Einsicht in ihnen al-
len überhaupt ganz dieselbe seyn kann, wie verschieden sie auch
in den geschichtlichen Annahmen jenes individuellen, von Gott
geordneten Weges zum Heile der Menschheit dieser Erde, seyn
mögen. Und daher kommt es, wie der Verfasser (S. 78) richtig
bemerkt, „dafs man es nicht vergeblich versucht hat, die Drei-
„einigkeit auch aufser dem Christenthume nachzuweisen, und dafs
„die göttliche Menschwerdung vielfältig auch anderwärts vor-
„kommt.“ — Wie aber aus den vom Verfasser aufgestellten Ele-
menten der Religion und der Frömmigkeit so bestimmte Religion-
lehren, als die angeführten, hergeleitet, oder auch nur aufgefafst
und verstanden werden können, ist garnicht abzusehen; da diese
Lehren weder das blofse Abhangigkeitgefühl schlechthin als eines
Theiles der Welt mit der Welt von Gott enthalten, noch auch
auf dem unteren Grunde des sinnlichen Lebens ruhen.

Sowie nun der Verfasser die eine Seite seines Dilemma nur
mit Scheingründen zu bestätigen gesucht hat, ebenso, müssen wir
urtheilen, ist diefs ihm mit der anderen Seite desselben begegnet,
nur dafs er sich da die Mühe eines allgemeinen Beweises nicht
giebt, sondern sich blofs wiederum mit folgenden Worten auf
dasselbe Beispiel bezieht. „Und ebenso zeigt sich nur scheinbar,
„dafs in der einen Lehre etwas sei, was in der andern nicht ist.
„Denn was könnte wohl in dem Christenthum besonders hinzu-
„gekommen sein, wenn es nicht die Menschwerdung des Wortes
„ist, und die Dreieinigkeit überhaupt mit dem, was an beiden
„hängt? Dennoch hat man nicht vergebens versucht, die Drei-
„einigkeit auch aufser dem Christenthum nachzuweisen, und gött-
„liche Menschwerdung kommt vielfältig auch anderwärts vor.“
Aber die geschichtliche Thatsache besagt nicht mehr, als dafs
man den erwähnten christlichen Lehren Aehnliches in einigen
nichtchristlichen Religionlehren gefunden hat, in anderen aber
garnichts; und zu diesen anderen scheint sogar das dem Christen-

thum geschichtlich nächste Mosesthum zu gehören. Gesetzt aber auch, der Verfasser hätte, was aber nicht geschehen ist, die Vollständigkeit seiner Eintheilungen nachgewiesen und dann beide Seiten seines Dilemma bewiesen, so könnte daraus dennoch nicht Das folgen, was er in folgenden Worten als dadurch erwiesen ausspricht. „Ist es nun gewifs, dafs nichts in verschiedenen „frommen Gemeinschaften völlig dasselbe ist, und dafs auch „nichts, was in der einen sich befindet, in der andern nothwendig „gänzlich fehlt: so bleibt, wenn doch eine innere Verschiedenheit „sein soll, nichts übrig, als dafs alles in jeder anders sei.“ Zuförderst hat der Verfasser nicht bemerkt, dafs zwischen Dem, „dafs nichts *nothwendig* gänzlich fehle“, welches er freilich auch nicht erwiesen, und zwischen Jenem: dafs nothwendig *nichts* in irgend einer Gestaltung fehle, sondern Jedes in Jeder daseyn müsse, — als Welches er müfste bewiesen haben, wenn seine Folgerung stattfinden sollte, — ein wesenlicher Unterschied ist. — Letzteres aber ist offenbar falsch. Denn da es, wie wir (872) gezeigt haben, abgesonderte selbständige gesellschaftliche Gestaltungen der Religion giebt, in deren einer Etwas garnicht ist,
1068 was in der anderen ist; — als welche Wahrheit auch durch die Prämisse des Verfassers zugelassen zu werden scheint, indem ja nur nichts *nothwendig* fehlen soll, also in Einigen Einiges gar wohl fehlen *kann:* so bleibt immer diejenige Grundverschiedenheit solcher unterschiedenen Gestaltungen als wirklich und fernerhin als möglich, bestehen, welche der Verfasser, damit nicht seine Grundansicht der Frömmigkeit als ungenügend offenbar würde, beseitigen wollte, dafs nehmlich die verschiedenen gesellschaftlichen Gestaltungen der Religion unter den Menschen zuförderst dadurch verschieden sind, und so lange als sie als besondere selbständig, aufser einander, bestehen, auch ebendadurch zunächst verschieden bleiben, dafs in einer jeden ein Eigenthümliches und zwar wesenliches Inneres sowohl als Aüfseres *ist*, was in jeder anderen, oder in einigen anderen, oder wenigstens in Einer anderen *nicht ist*, und ebenso in ihr etwas *nicht ist*, was in jeder anderen, oder in einigen anderen, oder wenigstens in Einer anderen *ist*. Diefs aber in allen geschichtlich auf dieser Erde gegebenen gesellschaftlichen Gestaltungen der Religion nachzuweisen, kann nicht sehr schwierig seyn, zum mindesten, es hinsichts des Judenthumes, Christenthumes und Islamthumes, sowie auch des Brahmathumes und des Heidenthumes zu zeigen ist leicht, nur nicht hieher gehörig. Dieses wahre Verhältnifs der verschiedenen besonderen Gestaltungen der Religion auf Erden zu der vollwesenlichen, vollständigen vollendeten kann *erlaütert*, nicht aber *bewiesen* werden durch das auf eigne, beschränkte Weise *ähnliche*,

nicht aber *gleiche* Verhältnifs aller organischen Gebilde der Natur, zunächst aller Thiergebilde von dem einfachsten an, durch alle höheren Stufen hindurch bis zu dem Menschenleibe, der was jedes der anderen theilweis und in überwiegendem Verhältnifs eines oder einiger Organe und Kräfte über alle anderen ist und enthält, in vollwesenlicher, vollständiger, gleichschwebender Bildung und Harmonie, als Mikrokosmos, zugleich befafst und in sich darstellt. Denn die vollwesenliche Gestaltung der Religion, welche (1033, 1037 f. 1093) mit den ihr der Zeit nach vorausgehenden einseitigen und theilheitlichen Gestaltungen der Religion garnicht in Einer Reihe der Wesenheit nach steht, hat eben, zum Unterschiede von ihnen allen, nur die Theilheitlichkeit (Particularität), die Einseitigkeit, das Ueberwiegen einselner Momente, den Mangel und die Misbildung, und die dadurch möglich gelassene Verunreinigung mit Nichtreligiösem und Irreligiösem nicht gemeinsam; das theilheitliche, besondere und einselne Religiöse aber, was jene besonderen Gestaltungen, eine jede für sich und alle zusammengenommen, enthalten, das hat die vollwesenliche Gestaltung der Religion Alles in organischer Vollständigkeit, Uebereinstimmung, Ebenmäfsigkeit und Schönheit an und in sich.

Doch der Verfasser geht noch weiter, er sucht sogar zu zeigen (S. 78 f.), dafs diefs ein allgemeines Bildungsgesetz seye. Denn er sagt:

„3) Dies ist aber die Art, wie überall ein eigenthümlich Ein„zelnes von einem andern desselben Wesens verschieden ist. „Denn jeder Mensch hat alles das, was der andere, aber alles „anders, und alle Aehnlichkeit im Einzelnen ist keine Gleichheit, „sondern nur eine abnehmende und höchstens beziehungsweise „verschwindende Verschiedenheit.“ Wohl hat jeder Mensch der Anlage, das ist der ewigen Möglichkeit, nach alles Das, was jeder Andere auch hat; aber um Dieses handelt es sich hier nicht, sondern um die soeben für dieses Erdenleben begrenzten und beschränkten Anlagen, und näher noch, wenn von der Verschiedenheit der individuellen Erscheinung der einselnen Menschen die Rede ist, von der verschiedenen Erweckung, und Ausbildung derselben im Leben und von deren wirklichen Erscheinung in Kraft, und That, und Wirken. Aber eben in dieser Hinsicht haben 1089 einselne Menschen, ja ganze Völker Vieles, was Andere garnicht, und haben auch Vieles nicht, was Andere gar wohl haben; ja sogar noch aufserdem haben sie von einander das rein verneinlich Widersprechende, so das Laster statt der Tugend, den Irrthum und den Irrwahn statt der Wahrheit und der Weisheit; — denn keinesweges ist der Unterschied der Einselnen und der Völker im Haben und Nichthaben lediglich innerhalb des Wesenlichen,

das ist des Guten, sondern auch innerhalb des Wesenwidrigen, das ist des Schlechten und Bösen, und aufserdem besteht auch ein Unterschied des Guten in dessen Verhältnisse gegen das Schlechte und Böse; und dieser mehrfache Unterschied besteht, sowie überhaupt, also auch auf dem Gebiete der gesellschaftlichen Gestaltung der Religion insbesondere. Dafs alle Menschen und Völker das Rein- und Allgemeinmenschliche, was in dem Allgemeinbegriffe des Menschen enthalten ist, auch im Zeitleben sind und an sich haben, ist gewifs, aber an dieser in aller Zeit bleibenden Grundlage geschieht dann erst die gesetzmäfsige Entfaltung des Wesenbegriffes (1011) oder der Idee des Menschen und der Menschheit. Dafs aber dieses Allgemeinbegriffliche, im Leben Bleibende und Allen Gemeinsame, Jeder und Alle auf eigenthümliche, einsige Weise anders zur Ausbildung bringen, diefs kann, rechtverstanden, zugegeben werden. Und zwar ebenso auch hinsichts des Allgemeinbegrifflichen auf dem Gebiete der Gestaltung der Religion. Und ebenso ist auch zuzugestehen, dafs in Ansehung dessen, was die verschiedenen Religionvereine in der bestimmten Darbildung der Idee der Religion Gemeinsames haben, in jedem auf eigenbestimmte Weise anders ist. Denn obschon, wie wir zuvor bemerkt haben, religiöse Gesellschaften vieles Bestimmte von anderen religiösen Gesellschaften, welchen sich ihr geschichtliches Entstehen anschliefst, unverändert beibehalten, oder auch aus anderen neben ihnen bestehenden, sofern es an sich ist und betrachtet wird, unverändert, annehmen, Anderes aber auch zwar annehmen, aber gleich anfangs im Geiste ihrer Gemeinschaft umgestalten, so ist doch auch Ersteres, das anfangs an sich Unveränderte, mindestens in seiner Beziehung zum Ganzen und zu den eigenthümlichen Theilen dieser Gestaltung schon bezugweis ein Anderes; auch ist offenbar, dafs es, im Verlaufe der Bildung, in dem Mafse als es der ganzen Gestaltung nach allen ihren Theilen angeeignet wird, dann weitere Bestimmtheiten und Abänderungen erfahren mufs. Aber von der Verschiedenheit der individuellen Gestaltung, und von deren Einsigkeit handelt es sich hier nicht, sondern von ewigwesenlichen Unterschieden dem Begriffe nach.

„So hat auch", sagt der Verfasser weiter, „jede Art dasselbe, wie jede andere ihrer Gattung, und nichts kommt eigentlich hinzu, was nicht zufällig wäre, oder richtig angesehen, „doch nur eine Abänderung." Aber auch diefs stimmt mit der ewigen Wahrheit nicht überein. Denn niemals bestehen die weiteren Artverschiedenheiten innerhalb derselben Gattung in blofsen Abänderungen, geschweige denn in *zufälligen* Abänderungen der allgemeinen Wesenheit der Gattung, sondern vielmehr in wesen-

lichen, wesenlich entgegengesetzten, sich ausschliefsenden Weiter- 1090 bestimmnissen und Unterschieden Desselben, welche gleichwohl nach der Idee der ganzen Gattung vollständig alle gefordert werden, indem erst sie alle zusammengenommen der bestimmte Inhalt der Wesenheit der Gattung selbst sind, daher sie dann auch wiederum alle in die Einheit der Gattung, unter sich vereint, zusammengenommen sind; wobei sich der Gedanke als gänzlich grundlos und unmöglich erweist, dafs die eine Art aus der anderen entstehe, und in die andere durch zufällige Abänderung übergehe; im Gegentheil, sobald diefs Letztere erwiesen ist, ist die Artverschiedenheit aufgehoben, und statt dessen tritt die Unterscheidung derselben als blofser Varietät derselben Art ein. — Also wesenhaft artverschieden erkennen wir auch die Gattungen und Arten der endlichen, werdenden, sich stufenweis entwickelnden Religionbegriffe und gesellschaftlichen Religionvereine auf Erden: sie haben alle das Allgemeinwesenliche, Allgemeinbegriffliche der Religion gemeinsam, stehen auch alle in der Einheit der Idee der Religion, als deren artverschiedene innere, untergeordnete Glieder, aber sie können nicht auseinander werden, noch durch zufällige Abänderungen in einander übergehen, sondern in Kraft der in das Leben der Zeit eingebildeten und wesenhaft verwirklichten Idee entfalten sie sich nacheinander, in, mit und durcheinander, sowie die Menschen in gesetzmäfsiger Reihenfolge der in der Einen Idee der Religion enthaltenen Theil-Ideen in Geist und Gemüth inne werden, und sie im einselnen und im geselligen Leben darzubilden sich bestreben. Sowenig aus einer niederen Thiergattung jemals eine höhere, und aus einer nebenstehenden die ihr nebenentgegenstehende werden kann, sowenig kann ein niederer Religionbegriff zu einem höheren, und ein nebenstehender zu seinem nebenstehenden werden; sowenig kann zum Beispiel aus dem Heidenthume ein Judenthum, oder aus beiden ein Christenthum, oder aus dem Judenthume ein Islamthum werden; sondern sie alle diese Gestaltungen gehen selbständig in und aus der Idee der Einen Religion, gesetzmäfsig nacheinander folgend, 'nebeneinander geordnet hervor; und wenn ein Mensch, oder ein Volk von dem Einen Religionbegriffe zu einem andern sich wendet, so ist diefs freilich der aüfseren Erscheinung nach auch ein Uebergehen, aber nicht durch eine Abänderung, geschweige durch eine *zufällige* Abänderung, sondern durch eine geistige Wiedergeburt und Bekehrung, durch Umgestaltung des ganzen Menschen, der ganzen Denkart und Gemüthart nach einem ewigen, artverschiedenen Begriff, nach einer bestimmten Theilidee, oder wenn der Uebergang zu der vollwesenlichen Gestaltung gemacht wird, nach der Einen, selben und ganzen Idee der Re-

ligion; — eine Umwandlung, die wenn einmal im innersten Leben des Menschen vorbereitet, oft mit einem Schlage, mit Blitzes Schnelle, und Licht, und Kraft hereinbricht. *)

1091 Der Verfasser erklärt ferner (S. 79): „Nun ist freilich das „Auffinden dieses durchgehend unterscheidenden eines eigenthüm-„lichen Daseins eine Aufgabe, welche in Worten und Säzen nie „vollständig, sondern immer nur durch Annäherung kann gelöst „werden. Daher in solchem Falle Naturforscher und Geschicht-„schreiber nur gewisse Merkmale als Kennzeichen herausheben, „welche aber keinesweges alles unterscheidende und characteristi-„sche ausdrüken, und damit wird sich der Religionsbeschreiber „auch in einzelnen Fällen begnügen müssen. Soll indefs ver-„suchsweise, damit man im Einzelnen nicht ganz fehlgreife, etwas „allgemeines angegeben werden, wodurch dann die einzelnen „frommen Erregungen in einer Religion sich von den analogen in „einer andern frommen Gemeinschaft derselben Stuffe unterschei-„den: so würde wohl nur zu sagen sein, dafs in jeder eigenthüm-„lichen Glaubensweise irgend eine Beziehung, aber in jeder an-„dern eine andre, eine solche überwiegende Stellung habe, dafs „alle anderen dieser untergeordnet sind, und sie allen ihre Farbe „und ihren Ton mittheilt [S. Ueb. d. Rel. 2. Ausg. S. 207 — 213]." Aber obiges Verfahren der Naturforscher und Geschichtschreiber findet nur insofern statt, als ihnen die Einsicht in die Idee des Ganzen, und in den darin enthaltenen Gliedbau ihrer Theilideen gebricht; mit dieser Einsicht aber würde ein ganz anderes Verfahren beginnen, es würde dann Das gebildet werden können, was die Naturforscher als das natürliche System ahnen. Hinsichts besonderer, selbst noch unvollständiger und mangelhafter Religiongestaltungen, und in Mangel der Einsicht in die Idee der Religion selbst und in den Gliedbau der in ihr enthaltenen besonderen Ideen, mag das vom Verfasser vorgeschlagene, versuchforschende Verfahren, nicht ohne alle Anwendbarkeit und nicht ohne allen Nutzen seyn, obgleich auch wohl Glaubensarten gedacht werden könnten, worin, ohne dafs sie vollwesenlich und vollständig wären, keine einsige Beziehung gefunden würde, die eine auf die geforderte Weise überwiegende Stellung hätte. Aber auf die vollwesenliche, vollständige, gleichförmig ausgebildete Gestaltung der Religion auf Erden, wenn selbige schon im Leben da ist, könnte dieses Verfahren garnicht angewendet werden, ohne dafs

*) So die Bekehrung des Paulus. Es ist eine längst gemachte Bemerkung, dafs die gänzlichen Sinnesänderungen und Bekehrungen nicht in einem charakterlos abgeschatteten Uebergehen erwirkt werden, sondern plötzlich und mit einemmale urschöpferisch hervorbrechen, und eine neue Reihe des wiedergeborenen Lebens beginnen.

es sich dem, diese Gestaltung in Wahrheit Erkennenden und Durchschauenden, auf alle Weise, er möge es anlegen wie und wo er wolle, als für selbige gänzlich untauglich erweisen, den sie nicht nach ihrer Wahrheit Erkennenden und Durchschauenden aber zu einer einseitigen, fehlerhaften, theilirrigen, die Vollwesenheit der Sache verneinenden und zerrüttenden Ansicht dieser vollwesenlichen Darstellung der Religion auf Erden verleiten und herabbringen müſste. — Soviel ist gewiſs: kann das Eigenthümlichwesenliche des Christenthumes nach der vom Verfasser im Vorigen beschriebenen und im Verfolge seiner Einleitung angewandten versuchsweisen Methode ausgemittelt und der Sache angemessen dargestellt werden, so ist das Christenthum die Eine
vollwesenliche, vollständige, gleichförmig vollendete Darbildung 1092
der Religion auf Erden, im Leben der Einselnen und der Gesellschaften noch nicht, sondern wir müssen selbige erst von der Zukunft der Geschichte der Menschheit von Gottes Weisheit und Güte erwarten.

Ueberhaupt der erstwesenliche, vorwaltende, durchgreifende und allgenügende Eintheilgrund der verschiedenen Gestaltungen der Religion auf Erden kann nur an der Idee der Einen Religion selbst gefunden werden, wenn die Grundwesenheiten, die *an* ihr sind, erkannt werden, wenn zugleich damit die Einsicht in das Gesetz aller Lebenentfaltung in wesenliche Verbindung tritt; wonach sich zeigt, daſs die verschiedenen Gestaltungen der Religion endlicher Vernunftwesen, auch der Menschheit dieser Erde, zuoberst artverschieden sind, durch die Stufen der Erkenntniſs, wohin sie sich erheben, und durch jene Stufen der Erkenntniſs, wohin sie sich in den inneren Gliedbau und Reichthum der Ideen und des gesammten Lebens vertiefen, sowie zugleich durch die Stufen, wonach sie sich in das Nebengeordnete verbreiten, weiter durch die Vollständigkeit der Gliederung ihrer Entwickelung, und dann erst auch durch den Grad, die Innigkeit, und die individuelle Verschiedenheit des ihnen Gemeinsamen. — Sollte dagegen des Verfassers Eintheilgrund Allgemeingültigkeit und Allgemeinanwendbarkeit auf das ganze Feld der Religiongeschichte dieser Erde haben, so müſste zunächst vorausgesetzt werden, daſs alle zu vergleichende Gestaltungen im Wesenlichen bereits so vollständig seyen, daſs keiner irgend ein Wesenliches gänzlich fehle. Nun zeigt sich aber, wenn wir nicht irren, in der Geschichte hievon gerade das Gegentheil, daſs nehmlich die am meisten characteristisch verschiedenen und geschiedenen Gestaltungen immer, und zwar oft auch wechselseitig, etwas Grundwesenliches haben, was den anderen gänzlich fehlt, und zwar, daſs gerade dieſs auch den entscheidenden Ton der ganzen Leben-

entfaltung dieser Gestaltung angiebt und unterhält, kurz, dafs gerade diefs auch das daran Ueberwiegende und Vorwaltende ist, so z. B. die irdische Verheifsung im Judenthume, die reine Einheit Gottes und die Entschiedenheit des individuellen Willens Gottes im Islamthume, und die Annahme, dafs Jesus der wesenliche, einsige, individuelle, selbst göttliche; Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, und zwar die Annahme, dafs dieses die erstwesenliche Grundlage der göttlichen Heilsordnung für diese Erde ist, im Christenthume. Wobei dennoch zugleich stattfindet, und bei richtiger Würdigung einer Religiongestaltung nie übersehen und vergessen werden darf: dafs dasjenige, was, wie der Verfasser sagt, den Ton angiebt, und was in dem ganzen religiösen Leben der Gemeinschaft das Ueberwiegende, und das zunächst vorwaltend durchgängig Mitbestimmende ist, defshalb noch nicht an sich, und überhaupt das Ganzwesenliche und Erstwesenliche
1093 in einer individuellen Gestaltung der Religion ist, wie wir Diefs bereits im Vorigen nach seinen Gründen erklärt haben.

Wir können diese Kritik nicht schliefsen, ohne nochmals folgende Grundwahrheit auszusprechen. Die Idee einer vollwesenlichen, vollendeten, durchgebildeten individuellen Darstellung der Religion schliefst es aus, dafs irgend ein Element, oder irgend ein Moment der Religion und des religiösen Lebens darin überwiege; indem diese Idee vielmehr vollwesenliche, gleichförmige, einstimmige, gliedbauliche Ausbildung ihres ganzen Inhaltes nach allen Elementen und Momenten fordert. Daher kann auch die Menschheit dieser Erde nur gedacht werden, als zur Zeit der Reife ihres Gesammtlebens zu dieser vollwesenlichen, nach allen Theilen gleichförmig vollendeten, und in allen Kräften und Bestrebungen gleichschwebenden individuellen Gestaltung der Religion, mit Gottes Hülfe und Beistand, gelangend; — wenn Diefs überhaupt der Menschheit auf dieser Erde möglich und beschieden ist. Auf jeden Fall aber kann und soll nur nach dieser Idee, und nach dem Ideale, welches der wissenschaftlich erkennende Geist zu dieser Idee entwirft, auch die geschichtliche Entfaltung der Religion auf Erden, als ganze, und nach allen und jeden ihrer einselnen Theile verstanden und gewürdiget werden. Und nur erst dann, wann die Menschheit die Idee

der vollwesenlichen individuellen Gestaltung der Religion auf Erden in Geist, Gemüth und Willen aufgenommen hat, ist und wird es immer mehr möglich, daſs dieselbe mit Gottes individueller Heilsordnung übereinstimmend, und mit Gottes Hülfe und Beistand, auch auf dieser Erde, selbst auf rein religiöse Weise, im Leben verwirklichet werde.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Eigenthum der Familie Krause.

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK MUENCHEN

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Krause, Karl Christian Friedrich,

Karl Christian Friedrich Krause's handschriftlicher Nachlass

Bd.: 4. = 2. Bd., Abt. 1.2. - 1843

Göttingen [u.a.] 1843

Ph.u. 293 od-4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046248-3